الأدلة الجلية

في

شرح الفصول النصيرية

الشيخ عبد الله نعمة

دار الفكر اللبناني

للطباعة والنشر

بيروت - لبنان ، كورنيش بشاره الخوري ، بناية حلاق - الطابق الاول ، هاتف ٢٥٦٤١٨|٢٥٥٥٤٩ ، ص.ب ٤٦٩٩

الأدلة الجلية

في

شرح الفصول النصيرية

الطبعة الاولى ١٩٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال دخلت

على مولاي علي بن محمد عليهما السلام فلما بصر بي

قال مرحبا بك يا أبا القاسم انت ولينا حقا

قال فقلت له يا ابن رسول الله اريد ان اعرض عليك ديني فان كان

مرضيا ثبت عليه حتى القى الله عز وجل فقال هات يا ابا القاسم

قلت اني اقول ان الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيء

خارج من الحدين حد التشبيه وحد الابطال

وانه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم

الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كل شيء

ومالكه وجاعله ومحدثه وان محمدا عبده ورسوله خاتم

النبيين فلا نبي بعده الى يوم القيامة واقول ان الامام

والخليفة وولي الامر من بعده امير المؤمنين علي بن

ابي طالب

ويفعل بنفسه ويجزئه المطلب الثالث في احكامه وفيه مباحث

الاول في موجبها وهما اثنان في شيء اما الكلام من نسي سجدة او التشهد

على ما ذكر [illegible] في غير موضعه ومن تكلم في صلاته ومن قام في حال قعود

واذا [illegible] او [illegible] بزيادة ونقيصة غير مبطلتين والشك بين الاربع

والخمس [illegible] الثاني [illegible] في كل موضع من الصلوة [illegible]

عمدا بطلت [illegible] لو فعل واجبا [illegible] في غير محله عامدا [illegible]

في [illegible] ومتشاغلا [illegible] قبل [illegible] بطلت [illegible] غير مشروع [illegible]

[illegible] عامدا وان كان ناسيا [illegible] له [illegible] للركوع [illegible]

[illegible] الله [illegible] او [illegible] الاولى [illegible]

او [illegible] به جاز [illegible] قال [illegible]

على وجهه وان [illegible] بطل [illegible] ابطل [illegible] بطلت [illegible]

[illegible] الثانية [illegible] المندوب [illegible]

فيها [illegible] ويجري في المندوب زيادة مندوب [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمد للّه على هدايته لدينه، والتوفيق لما دعا إليه من سبيله، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد بن عبد اللّه، البشير النذير، والسراج المنير، وعلى آله الهداة البررة، والمصطفين الخيرة.

وبعد. فاني في سنة ١٩٧٦ م حين اشتدت وطأة الأحداث في لبنان، وفي بيروت خاصة، التي نشبت في أوائل سنة ١٩٧٥ م، وأصبح المقام في بيروت مجازفة ومخاطرة، آثرت الانتقال بالعائلة الى قريتنا «حبوش» قضاء النبطية، التي لم تكن قد وصلتها شظايا الأحداث بعد، وكان جبل عامل آنذاك أكثر أماناً وأوفر استقراراً. وذلك قبل أن ينجم قرن (سعد حداد) عميل إسرائيل وخادمها الأمين.

وهناك، وبعد أن استقر بي المقام، أخذت أبحث فيما لديَّ من كتب ومخطوطات موروثة عن الآباء والأجداد، وكان من بينها مخطوطة تضم عدة رسائل، أكثرها ناقص من أولها، أو أتى عليها البلى. ومن جملة ما اشتملت عليه هذه المخطوطة رسالة صغيرة في علم الكلام، للحكيم المحقق المشهور، الخواجة نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. كنت قد اطلعت عليها منذ زمن بعيد، وهي فصول الأصول، أو الفصول النصيرية.

وهذه الرسالة وإن كانت صغيرة الحجم، إلا أنها جليلة القدر، كبيرة المعنى والمحتوى، قد اشتملت على أمهات المسائل الكلامية، وعلى مهمات مبادىء الأصول الاعتقادية.

وهي تقع في ثلاثين صحيفة، وكـل صحيفة تحـوي ثلاثـة عشر سطراً، وكل سطر يشتمل على حـوالي ثلاث عشـرة كلمة. وهي مـا زالت سليمةً مـا عدا الورقة الأُولى منها، فقد أكلتها الأرضة، وطمس البلى كثيـراً من كلماتهـا ومعالمها، ولم يتهيأ لي الاطلاع على سواها من نسخها المخـطوطة، وتعـذر عليّ الوصول إليها.

وهذه الرسالة التي لديّ هي بخط أحد علماء القـرن التاسـع الهجري، وهـو ـ على الـظاهر ـ كمـال الدين الحسن بن محمـد بن الحسن الاسترابـادي النسفي، الذي شرحها، وفرغ من هذا الشرح سنة ٨٧٠ هـ.

وقد فرغ من كتابة هذه الرسـالة سنـة ٩٠١ هـ وقد جـاء في آخرهـا ما يلي:

«تمت الـرسالـة النصيريـة بقلم العبد الفقيـر إلى اللّه تعـالى ـ حسن بن محمد بن حسن المعروف والده بطلايع، عفا اللّه عنه، عشية الثلاثاء أول جماد الآخر سنة تسع مأية وواحدة، والحمد للّه وحده، وصـلى اللّه على من لا نبي بعده».

ووجـدت الكاتب نفسـه قـد ختم كتـابتـه لـرسـالـة اخـرى من ضمن المجموعة المخطوطة، وأظنها رسالة (واجب الاعتقاد) للعلامة الحلي الحسن بن المطهر، وجاء في ختامها ما يلي:

«... والحمد للّه وصلى اللّه على من لا نبي بعده، بقلم العبـد الفقير المحتاج إلى رحمة اللّه، حسن بن محمد المكنا بطلائع، إذا غاب لا يذكر، وإذا حضر لا يشـاور، وإذا مات لا يبكي، تم نهار الجمعـة في نصف شهـر رجب سنـة ثمانيـة وتسعين وثمـان مايـة، والحمد للّه وحـده، وغفر لـه ولوالـديـه، ولجميع (....)[1] ولمن نظر فيه، ودعا له بالمغفرة».

---

(١) هنا كلمة ساقطة من قلم الكاتب، ويرجح أن تكون كلمة: (المؤمنين).

واسم هذه الرسالة: الفصول النصيرية، أو فصول الأُصول في العقائد الدينية، أو الفصول في الاصول، أو فصول العقائد، حسبما ورد اسمها في كتب التراجم والمعاجم.

وقد وضعها نصير الدين الطوسي باللغة الفارسية، وترجمها الى اللغة العربية، المولى ركن الدين محمد بن علي الجرجاني، الذي فرغ من كتابه: (الابحاث) سنة ٧٢٨ هـ، وهو من تلاميذ العلامة الحلي الحسن بن المطهر (٦٤٨ - ٧٧٦ هـ).

ولهذه الترجمة عدة نسخ، رأي منها صاحب (الذريعة) نسخاً كثيرة، وأولها:

«أما بعد حمد اللّه الواجب وجوده، الفائض على سائر القوابل بجوده[1].. الى قوله بعد مدح الفصول:

رأيت أن أُجرّدها عن ثياب ألفاظها الأبيَّة، وأُجلّيها بكسوة الكلمات العربية، ليعم طلبة العرب نفعها..»[2].

وهذه الترجمة كالاصل مرتبة على أربعة فصول:

(الأول): في التوحيد.

(الثاني): في النبوة.

(الثالث): في الأمامة.

(الرابع): في المعاد.

وقد وضع الطوسي - رحمه اللّه - عناوين موضوعات هذه الرسالة، بعنوان (أصل)، أو (مقدمة)، أو تبصرة، أو نتيجة، أو إلزام أو ما شابه.

مثلاً: جاء في أول الكتاب ما يلي:

---

(١) الموجود في نسختنا: (جوده) وهو الأنسب سجعاً.

(٢) انظر: الذريعة ج ٤ ص ١٢٢.

«الفصل الأول في التوحيد. أصل: كل من أدرك شيئاً لا بـد أن يدرك وجوده، لأنه يعلم ـ بالضرورة ـ أن كل مدرَك موجود. . ».

وابتداء أصله الفارسي ما يلي:

«هركه أزجيزي آكاهي بابد لا محال أزهشتي آن جيز آكاه شده با شدجه بضرورت داندكه آنجه بدي بابنده باشد وآنجه بنود نتدان بافت»[1].

والأصل الفارسي لهذه الرسالة مطبوع في إيـران، نشره محمد تقي دانش بزوة، منشورات جامعة طهران برقم ٢٩٨ بعنوان: فصول خواجه طوسي[2].

وتوجد من هـذه الرسـالة المتـرجمة نسختـان في خزانـة الدكتـور حسين محفوظ ببغداد، رآهما الاستاذ الاعسـم[3].

وللاصل المعرب شروح كثيرة، منها ما جاء باسم الشرح، ومنها ما هـو بعنـوان: (الأنوار الجـلالية)، وآخـر بعنوان: (جـامع الأصـول)، و(معـراج اليقين)، و(منتهى السئول) وغيرها من العناوين الخاصة.

ومن الشروح على هذه الرسالة ما هو عربي وغير عربي.

١ ـ شرح الفصول للطوسي لكمال الدين الحسن بن محمد بن الحسن الاسترابادي النسفي فرغ منه سنة ٨٧٠ هـ[4].

وهذا الشارح هو كاتب الرسالة النصيرية التي هي عندي.

٢ ـ شـرح الفصول اسمـه جـامـع الأُصـول لنجم الـدين خضر ابن

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٣.

(٢) انظر: نصير الـدين الطوسي لـلاستاذ عبـد الأمير الأعسم طبعة بيروت سنـة ١٩٧٥ منشورات عويدات بيروت ص ١٢١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر: الذريعة ج ٤ ص ١٢٢ ـ ١٢٧.

الشيخ شمس الدين محمد بن علي الحبلرودي من علماء أوائل العهد الصفوي[1]، كان حياً سنة ٨٢٨ هـ[2].

٣ ـ شرح الفصول للشيخ سليمان بن أحمد آل عبد الجبار البحراني نزيل (مسقط) المتوفى (سنة ١٢٦٦ هـ) قال في أنوار البدرين: إنه وجد نسخة منه بخطه[3].

٤ ـ شرح الفصول للسيد الأمير عبد الوهاب بن علي الحسيني الاسترابادي، وهو شرح مزجي، شرع فيه في ٢١ محرم سنة ٨٧٥ هـ، وفرغ منه في صفر من السنة المذكورة.

منه نسخة في مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء تاريخ كتابتها سنة ٨٨٤ هـ.

ونسخة في المكتبة الرضوية في خراسان.

وثالثة في مكتبة السيد حسن الصدر.

ورابعة في مكتبة أمير المؤمنين العامة في النجف.

ونسخة ناقصة الأول في مكتبة الحسينية التسترية في النجف[4].

وذكر الحر العاملي في أمل الآمل ج ٢ ص ١٦٦، أنه رأى نسخة منه.

٥ ـ شرح الفصول المذكورة رآه الطهراني صاحب الذريعة في مكتبة الشيخ محمد السماوي في النجف، وهو بعنوان: قوله، قوله، وفي آخره ما نصه: ووفقنا اللّه وإياكم للسعادة الأخروية. بمحمد وآله خير البرية، والحمد للّه

---

(١) المصدر ج ١٣ ص ٣٨٢.

(٢) وهذا الشارح من علماء القرن التاسع، وله عدة مؤلفات، أكثرها في علم الكلام، وقد كتبنا عنه بحثاً في كتابنا: فلاسفة الشيعة ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣) الذريعة ج ١٣ ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٨٤.

وحده، وصلواته على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً. فرغ من تعليقها محمد بن عبد العالي بن نجدة بن عبد الله، غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين، ليلة الأحد في ١٥ ذي العقدة سنة ٧٦٩ هـ. والظاهر أنه خط المؤلف(١).

٦ ـ شرح الفصول المذكور إلى بحث النبوة، للسيد أبي الحسن محمد بن السيد علي شاه ابن صفدر شاه بن صالح الرضوي الكشميري المتوفى سنة ١٣١٣ هـ، يوجد في كتب ولده السيد محمد باقر صاحب إسداء الرغائب كما ذكر في آخره(٢).

٧ ـ شرح الفصول المذكور، رآه صاحب الذريعة في مكتبة الميرزا محمد الطهراني في (سامراء)، وهو مع (الأنوار الجلالية) الذي كتبه بخطه علي بن هلال بعد سنة ٩٠٠ هـ، وهو بعنوان: قوله، قوله، أوله:

قوله: الأولى في التوحيد، عبارة عن إثبات الوجود للواجب تعالى، والوحدانية وصفاته الثبوتية والسلبية، وإنما ابتدأ بالبحث عن الوجود لأن... الخ»(٣).

ولم يذكر اسم الشارح.

٨ ـ شرح الفصول للمولى علي بن يوسف صاحب (الصراط المستقيم)، واسمه منتهى السئول، وهو موجود في النجف(٤).

٩ ـ شرح الفصول المذكور لفخر المحققين ابن العلامة الحلي، أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف المتوفى سنة ٧٧١ هـ.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه وأعيان الشيعة ج ٤ ص ٢٨.

ذكره في التكملة، واسمه: معراج اليقين[1].

١٠ - شرح الفصول المذكور للفاضل أبي عبد الله محمد بن الحسين ابن محمد السيوري الأسدي الحلي المتوفى سنة ٨٦٦ هـ تلميذ الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني العاملي، اسمه الأنوار الجلالية[2].

وفي أعيان الشيعة ج ٢٤ ص ٢٢١: إن صاحب الرياض، رأى نسخةً منه، عليها خط السيوري، واجازة لبعض تلاميذه بتاريخ سنة ٨٥٦، وأن هذا المجاز هو الشيخ عز الدين أبو المكارم الحسن بن أحمد بن يوسف بن علي الكركي المعروف بابن العشرة.

١١ - شرح الفصول للمولي جلال الدين بن عبد الله شرف شاه العجمي، منه نسخة رآها صاحب الذريعة عند السيد رضا الزنجاني[3].

١٢ - شرح الفصول للمولى محمد بن أحمد المعروف بخواجكي شيخ الشيرازي، فارسي ألفه سنة ٩٥٣ هـ، منه نسخة في المكتبة الرضوية بخراسان، تاريخ النسخة سنة ١٠٠٠ هـ، كما في فهرست المكتبة[4].

١٣ - شرح الفصول، فارسي، لعلاء الدين ملك علي، شرحه بإشارة من حسين علي خان بن الشيخ علي خان[5].

١٤ - شرح الفصول لجلال الدين محمد بن أسعد الدواني المتوفى سنة ٩١٨/٩١٧ هـ وينتهي نسبه إلى محمد بن أبي بكر، وهو من أعلام العلماء في المنطق والكلام والفلسفة. وله عدة مؤلفات، ومنها حاشيته على الشمسية في المنطق[6].

(١) الذريعة ج ١٣ ص ٣٨٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) انظر: فلاسفة الشيعة ص ٣٩٢.

وهـذه الشروح التي وقفنـا عليها من شـروح هـذه الـرسـالـة، لتعكس اهتمام العلماء والمفكرين بها، وتبرز قيمتها ومكانتها في مؤلفات الاسـلاميين، وتضعها في الواجهة الأولى لآثار سلفنا العلماء الخالدة. الأمر الذي دفع بي إلى شرحها والتعليق عليها، توضيحاً لمقاصدها، وبياناً لمعالمها، وتسهيـلاً لفهم ما يراد منها، شرحاً متوسطاً ليس بالممل ولا بالمخل ـ بقدر الامكان.

وقد سميت هذا الشرح بـ (الأدلة الجلـية في شرح الفصول النصيرية). والله سبحانه أسأل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه، ووسيلةً لمرضاتـه، إنه السميع المجيب.

مؤلف الفصول النصيرية

هو محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالخوجة نصير الدين ولد بمدينة (وس)، وقيل (بجهرود) قرب طوس، وذلك سنة ٥٩٧ هـ ـ كما سجل ذلك في هذين البيتين:

ثم نصير الدين جده الحسن | العالم النحرير قدوة الزمن
(ميلاده يا حرز من لا حرز له | وبعد داع قد أجاب سائله

فإن جملة (يا حرز من حرز له) تعني بحساب الجمّل سنة (٥٩٧ هـ).

وتوفي ببغداد سنة ٦٧٣ هـ ـ ١٢٧٤ م أي أنه عاش ستاً وسبعين سنة. ودفن في مدينة الكاظمية قرب بغداد في مقام الامامين الكاظمين عليهما السلام.

هو من الأدمغة العالمية الضخمة، وأحد حكماء الأسلام، البارزين في القرن السابع الهجري، ومن أعمدة الفكر والفلسفة الاسلامية، أمدَّ الفكر الاسلامي وأغناه، وسار به في درب رحب، كان أكثر من تأخر عنه عيالاً على آرائه، ويتحرك في ظلال أفكاره، وآثاره الفلسفية والمنطقية والكلامية والرياضية والفلكية وغيرها هي الشاهد الثقة على ذلك.

وقد اهتم الباحثون المتأخرون من مسلمين وغيرهم، بدراسة جوانب الطوسي وآثاره، وبخاصة الرياضية والفلكية والهندسية والجغرافية منها، وقصروا دراستهم له على هذا الجانب دون جوانبه الأخرى من الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والطبيعيات وسواها.

وقد ملأت شخصية الطوسي أسماعَ الباحِثين المفكرين وقلوبهم مما

دفعهم إلى وصفه كما قاله (سارطون):

انه من أعظم علماء الاسلام ورياضيهم».

وكما قاله بروكلمن:

«انه اشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه إطلاقاً».

ووصفه تلميذه العلامة الحلي الحسن بن المطهر شارح كتبه:

«كان أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، وعَبَّرَ عنه بأنه استاذ البشر والعقل الحادي عشر».

وعاش الطوسي كارثة زحف المغول على البلاد الاسلامية، التي عصفت على أكثر المناطق الشرقية، وسقطت أمامها عواصمها الكبار، والتي ذهب ضحيتها الملايين الكثيرة من المسلمين.

وقد لجأ الطوسي إلى قلاع الأسماعيلين التي صمدت في وجه هذه الصاعقة الماحقة، حتى سقوطها في الحملة المغولية، الأخيرة بقيادة هلاكو حفيد جنكيز. واضطر الى صحبة هلاكو في حملته التي أودت بسقوط العاصمة الاسلامية (بغداد)، وانتهاء عهد الخلافة العباسية، مما أتاح له إنقاذ البقية من التراث الاسلامي من دمار المغول، والاحتفاظ بمن بقي من العلماء والفلاسفة من الأبادة التي كانت تنتظرهم، وبقي في صحبة هلاكو حتى وفاته في الكاظمية (سنة ٦٧٢ هـ - ١٢٧٤ م).

أساتذته

وبدأ الطوسي حياته العلمية فدرس المباديء على والده الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، وكان من العلماء، وعلى خاله المعروف بأفضل الكاشي، وهو الحكيم الفيلسوف.

وكان من أساتذته الذين أخذ عنهم العلم والمعرفة معين الدين سالم بن بدران المازني المصري، فقد درس عليه الجزء الثالث من كتاب الغنية في الفقه

للسيد أبي المكارم بن زهرة الفقيه الحلبي، وقد أجازه استاذه المذكور سنة ٦١٩ هـ[1].

كما درس على فريد الدين محمد أبي حامد بن إبراهيم النيسابوري المعروف بالشيخ العطار العرفاني والصوفي المشهور المتوفى سنة ٦٢٧ هـ.

وكان من بين أساتذته سراج الدين السرخسي وأبو السعادات أسعد بن عبد القاهر الأصفهاني، وعلي كمال الدين بن يونس الموصلي في نيسابور بعد انتقاله من قم، وعلى الفيلسوف كمال الدين ميثم البحراني المتوفى سنة ٦٧٩ هـ، وعلى العلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر كما درس هذا الأخير عليه بعض العلوم وبخاصة الفلسفة.

تلاميذه:

وقد تتلمذ عليه جماعة كانوا الطليعة بين علماء الاسلام، منهم العلامة الحلي الحسن بن المطهر المتوفي سنة ٧٢٦ هـ، الذي قرأ عليه إلهيات الشفاء لابن سينا، وكتاب التذكرة في الهيئة وعلم الفلك للطوسي نفسه.

ومنهم الفيلسوف ميثم البحراني صاحب شرح نهج البلاغة، درس عليه الفلسفة وعلم الكلام، وشهد له الطوسي بالتبحر في هذين العلمين.

ومنهم: قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، ونجم الدين علي بن عمر المعروف بدبيران، وشهاب الدين أبو بكر الكازروني، .

ومنهم أبناء الطوسي الثلاثة: صدر الدين علي، وأصيل الدين حسن، وفخر الدين أحمد، وبخاصة في الميدان الفلكي.

---

(١) انظر: بحار الانوار ج ١٠٤ ص ٣١ - ٣٢ وفي الذريعة ج ١ ص ١٩٦ انه كانت سنة ٧٢٩ هـ ويبدو أن هذا التاريخ خطأ لأن ما ذكره في البحار ارخ بالأحرف لا بالأرقام. فقد جاء فيه «وهذا خط أضعف خلق الله وأفقرهم إلى عفوه سالم بن بدران بن علي المازني المصري كتبه ثامن جمادى الآخرة سنة تسع عشر وست مماية حامداً لله ومصلياً على خير خلقه محمدٍ وآله الطاهرين».

آثاره :

وقد ألَّف الطوسي في أكثر المعارف السائدة في عصره. فقد كتب في الفلسفة، وعلم الكلام، والاخلاق، والهيئة، والجبر والحساب، والفقه والآثار، وغيرها من الموضوعات الفكرية والانسانية، حتى أربى ما ألفه من كتب ورسائل، ومسائل على المائة والخمسين مؤلفاً. وقد ذكرنا له في كتابنا: فلاسفة الشيعة» حوالي سبعين كتاباً، وذكر له الاستاذ عبد الأمير الأعسم في كتابه حول الطوسي ما يزيد على المائة كتاب، وتجد في كتاب «الذريعة» للطهراني أسماء مؤلفاته مثبوتة في ثنايا أجزاء الذريعة، الخمس والعشرين. وقد تبلغ حوالي مأتي مؤلف، كبير وصغير ورسالة.

ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع ما ذكرناه من المصادر وغيرها المعنية بذلك.

ومن أشهر مؤلفاته في الفلسفة:

(شرح الاشارات لابن سينا) في الفلسفة، وهو مطبوع في مصر مع شرح الأمام فخر الدين الرازي على الإشارات بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥ هـ.

وقد أوضح الطوسي في شرحه هذا، كثيراً من أغلاط الإمام الرازي وتهافتاته، وعَقَّب على الكثير من آرائه.

و (تجريد الاعتقاد) في علم الكلام، وهو من مؤلفاته القيمة الجليلة في هذا الموضوع، وقد حظي كتابه هذا، بعناية العلماء واهتماماتهم، فشرحوه وعلقوا عليه.

وممن شرحه العلامة الحسن بن المطهر الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ.

والحكيم علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ.

والفيلسوف عبد القادر اللاهيجي. وغيرهم.

وقـد طبع تجـريد الاعتقـاد بشرح العـلامة سنـة ١٣٥٣ هـ في مـطبعـة العرفان ـ صيدا.

وهو أول شرح ظهر لهذا الكتاب، وأقرب تفسيراً لمقاصد الطوسي فيه. حتى قيل: لولاه لما فهم كلام الطوسي.. ذلك لأن العلامة الحلي كان تلميذ الطوسي الخاص، وأعرف بمقاصده وآرائه.

و (قواعد العقائد) في علم الكلام أيضاً، وهو من الكتب الجليلة. وقد شرحه تلميذه العلامة الحلي باسم: كشف الفوائـد في شرح قـواعد العقـائد، وقد طبع الأصل مع الشرح في إيران سنة ١٣١١ هـ ضمن مجلد، يحتوي على كتاب (حقـائق الإيمـان) ورسالـة في أحكام الغيبـة، ورسالـة في أسرار صـلاة الجمعة وجميعها للشيهد الثاني العاملي ويحتـوي أيضاً عـلى تفسير سـورة الأعلى للفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي، وعلى معـاني بعـض الأخبار للصـدوق القمي.

و (تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل) الأصل للإمام الرازي في الفلسفة، وهو كتاب قيم، لَخَّصَ فيه الطوسي كتاب المحصـل، وعَقَّب عليه، وقد طبع أخيراً الطبعة الثانية في بيروت دار الأضـواء، وقد طبـع معه ثـلاثون رسالة للطوسي، وهي (١) رسالة الامامة (٢) قواعد العقـائد الآنف الـذكر ـ (٣) أقـل ما يجب الاعتقـاد به ـ (٤) المقنعـة في أول الواجبـات ـ (٥) إثبـات المبـدأ الواحـد ـ (٦) أفعـال العبـاد ـ (٧) إثبـات العقـل المفارق ـ (٨) ربط الحادث بالقديم ـ (٩) بقاء النفس بعـد بوار البـدن ـ (١٠) شرح رسـالة ابن سينا ـ (١١) النفوس الأرضية ـ (١٢) الرسـالة النصيـرية في الاخـلاق (١٣) تعليقة على رسـالة ابن ميمـون (اليهودي) في رد جـالينوس ـ (١٤) رسـالة في العلل والمعلولات ـ (١٥) كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد ـ (١٦)العلل والمعلولات المترتبة ـ (١٧) الفـوائد الثمـاني ـ (١٨) الطبيعـة (١٩) برهـان في إثبات الواجب ـ (٢٠) ثنـاء الموجـودات بوجـودهم على اللّه سبحـانه ـ (٢١) الحق وأمره ـ (٢٢) تفسير سورة العصر ـ (٢٣) الكمال الأول والكمـال الثاني

ـ (٢٤) العقل ليس بجسم ـ (٢٥) المفهوم من الأدراك ـ (٢٦) النفس لا تفسد بفساد البدن ـ (٢٧) النفس تصير عالماً عقلياً ـ (٢٨) تعارف الأرواح بعد المفارقة ـ (٢٩) العصمة ـ (٣٠) أقسام الحكمة.

وكثير من هذه الرسائل صغير لا يتجاوز الصحيفة، بل أقل من ذلك.

وقد جاء في ديباجة المعرّب لهذه الرسالة التي نحن بصدد شرحها ما يلي:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

رسالة في علم الكلام، تصنيف السعيد... [١].

«بعد حمد اللّه على [و] جوب وجوده، (الفائض)[٢] على سائر القوابل ظله وجوده، الذي منه بدء الخلق وإليه عوده،.. الصلاة على.... وبحر العلم وطوده، محمد... وارف عوده... علم الكلام... وكشف أسراره. وبعد أغواره... وتشعبت... قد صنفها المولى الأعظم... المتكلم.... المتحققين.... الحق والدين... محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، أعلى اللّه مكانه... الفصول في الأصول.... لم يعرفها العرب.... الطالب العجمي، فلذلك غاب شمسها في أكثر الآفاق، ولم يطلع بدرها في العراق[٣]، فرأيت عند ذلك أن أجردها عن بيان ألفاظها الأبية، وأجلّيها بكسوة الكلمات العربية، ليعم طلبة العرب نفعها، ويعظم عند العجم وقعها. يسر اللّه ذلك بمنه وجوده، ونفع الطالبين بفضله وطوله. وهي موضوعة على أربعة فصول:...»

---

(١) وضعنا النقط في كل موضع قد أكلت الأرضة ما فيه من كلمات أو انطمست معالمها ولم تتضح رسومها.

(٢) كما وضعنا بين قوسين بعض الكلمات التي رأيناها أقرب الى المراد.

(٣) يبدو أن المعرب عرّب هذه الرسالة وهو في العراق.

الفصل الاول

في التَوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم

(الأصل)

«كل من أدرك شيئاً لا بد أن يدرك وجوده، لأنه يعلم بالضرورة أن كل مدرك موجود، وما ليس بمدرك ليس بموجود».

(الشرح)

الإدراك حين يطلق يراد به الإدراك الحسي، وهو ـ لغوياً ـ إطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس، وهو أمر زائد على العلم في حقنا ـ نحن الممكنات ـ لا في حق الباري تعالى.

وهو ـ فلسفياً ـ انعكاس شيءٍ ما في الذهن، نتيجة لتأثير الأشياء الموضوعية الخارجية على الحواس.

وإحساس الحواس بالأشياء الخارجية، هو العنصر الأساسي لوجود الإدراك الحسي، الذي قد يكون بصرياً أو سمعياً أو لمسياً أو شمياً أو ذوقياً. وهو ما لا يكون له وجود بدون إحساس الحواس الخمسة.

والإدراك الناشيء من الحاسة البصرية هو أهم الإدراكات الحسية الأخرى، وأكثرها استيعاباً لجوانب المعرفة.

وكلا التفسيرين ـ لغوياً وفلسفياً ـ يعنيان أمراً واحداً، هو أن الإدراك الحسي لشيءٍ ما، هو إدراك لوجود ذلك الشيء المحسوس، إذ لا إحساس لأي حاسةٍ لشيءٍ غير موجود، ولا انعكاس فيها لأمر غير موجود.

ومن هنا يتضح الفرق بين العلم أو المعرفة المجردة من وسائل الحواس، وبين الإدراك الحسي أو المعرفة الحسية.

أي أن النسبة المنطقية بينهما، هي العموم والخصوص المطلق، فكل إدراك حسي هو علم، ولا عكس، أي ليس كل علم هو إدراك حسي. ومعنى هذا أن الإدراك الحسي هو أعم من العلم.

فالإدراك الحسي يحتوي على أمر زائد على العلم بالنسبة الى الممكنات، التي تتلقى معرفتها الحسية عن طريق الحواس الخمسة التي تتصف بها.

أما بالنسبة إلى الباريء تعالى المنزه عن الجسمية والجوارح والحواس، - كما يأتي - فلا يحتوي إدراكه للأشياء - حين يوصف به - على أمر زائد.

وعليه فإدراكه هذا لا يراد به سوى علمه بالمدركات.

فإذا قلنا: أنه تعالى سميع، فالمراد به أنه عالم بالأصوات التي يدركها السمع.

وإذا قلنا: أنه بصير فالمراد به أنه عالم بالمبصرات التي تدركها العيون. وهكذا.

* * *

قد يطلق الإدراك ويراد به المعرفة الفطرية القَبلية المجردة، التي لا يعتمد في حصولها على حاسةٍ أو تجربة، مثل إدراك قبلية السبب على المسبب.

وإدراك أن لكل ظاهرة سبباً يحدثها.

وإدراك أن الكل أعظم من الجزء.

وإدراك أن الانسان غير الحجر. وهكذا.

والمصنف - رحمه اللّه - لا يريد بالإدراك هنا غير الإدراك الحسي.

وقوله: (كل من أدرك شيئاً لا بد أن يدرك وجوده) هو صحيح طرداً،

كما ذكرناه، وهو صحيح عكساً بعكس النقيض أيضاً[1]، وهو (كل ما ليس بموجود ليس بمدرك). إذ لا يمكن أن تدرك الحواس أو تحس أو تتأثر بما ليس بموجود خارجاً.

(الأصل)

«إذا كان وجوده ضرورياً، كان مطلق الوجود ضرورياً، لأنه مركب... [2] ويستلزم ضرورية جزءه».

(الشرح)

لأن إدراك شيء ما بإحدى الحواس هو إدراك لذات ذلك الشيء المحسوس، وإدراك لوجوده بالضرورة، لأن الحاسة ـ أيا كانت ـ لا تعكس إلا ما هو موجود فعلاً وعلى هذا فيكون إدراك الشيء المحسوس مطلقاً مركبا من ذات ذلك الشيء المحسوس، ومن وجوده بحكم إحساس الحاسة به وهو واضح بالبداهة.

وقد ذكر المصنف ـ رحمه اللّه تعالى ـ هذه المقدمة، تمهيداً لما يريد بيانه، من أن الوجود لا يحتاج إلى تعريف، وهو ما أشار إليه بقوله:

(الأصل)

«فلا يحتاج الوجود إلى تعريف. ومن عرَّفه، عَرَّفه بما لا يعلم إلا بالوجود، أو مع الوجود، وذلك لا تستحسنه الأذكياء».

---

(١) هو مقولة منطقية تقيِّم صحة القضية المنعكسة عنها أو كذبها، ذلك بتعديل المقدم والتالي فيها، بجعل المقدم تالياًوالتالي مقدماً، مع سلب كل منهما. فإذا قلنا: كل جسمٍ متحيز فعكس النقيض هنا هو: كل ما ليس بمتحيز ليس بجسم.

(٢) في الأصل كلمات غير واضحة.

(الشرح)

لما كان الوجود معلوماً بالضرورة، ومدركاً بالبداهة، فتعاريفه أيـاً كانت بالحد أو الرسم التامين أو الناقصين، إنما هي لكشف المعرَّف وبيان مفهومه ـ تماماً ـ كتفسير الكلمة بكلمة ثانية لغوياً، كما نفسر الورد بأنه نبت أحمر طيب الرائحة. فتعـريف الوجـود المعلوم بالبـداهة لا يجـدي شيئاً، ولا يكشف عن حقيقة مجهولة، إذ يعتبر في المعرّف، ـ كما قرر في المنطق ـ أن يكـون أظهر من المعرَّف وأعرف.

ومـع هذا فقـد حاول بعضهم[1] تعـريف المـوجـود، ولكنـه ـ في نفس الوقت ـ كان تعريفاً للوجود بما لا يعلم إلا بالوجود، أو مع الوجود، المستلزم للدور وتعريف الشيء بنفسه.

مثـال الأول ـ وهو تعـريف الموجـود بما لا يعلم إلا بـالـوجـود تعـريف المتكلمين القائل:

«الموجود هو الثابت العيـن، والمعدوم هو المنفي العين».

وبـطلان هذا التعـريف ظاهـر، لأن الثابت العـين مرادف للمـوجود، والمنفي العين مرادف للمعدوم، وقد أُخذ الموجود في تعريف الموجود، كما أُخذ المعدوم في تعريف المعدوم، أي، عُرِّف الموجود بما لا يعلم إلا بالـوجود، كـما عُرِّف المعدوم بما لا يعلم إلا بالعدم، وهو دور باطل، لتوقف معرفة الشيء على نفسه.

ومثال الثاني ـ وهو تعريف الوجود بما لا يعلم إلا مع الوجود، تعـريف الفلاسفة القائل:

«الموجود هو الذي يمكن أن يخبـر عنه، والمعـدوم هو الـذي لا يمكن أن يخبر عنه».

---

(١) هم جماعة من المتكلمين والحكماء أنظر: شرح التجريد ص ٣.

وهذا أيضاً كسابقه في البطلان، لأن ما يمكن أن يخبر عنه، لا بد أن يشار به الى متحقق ثابت، وما لا يمكن الإخبار عنه، لا بد أن يشار به إلى ما لا تحقق له ولا ثبوت. وهو عين الموجود في الأول، وعين المعدوم في الثاني. فقد أُخذ الوجود في تعريف نفسه كما أُخذ العدم في تعريف نفسه. وعليه فقد عُرّف الوجود بما لا يعلم الا مع الوجود، لأن ما يمكن أن يخبر عنه لا يكون إلا مع وجوده الثابت، الملازم لصحة الإخبار عنه، وللاشارة إليه بالاخبار عنه.

وكذا الحال في تعريف العدم بما لا يمكن الإخبار عنه، لأن ما لا يمكن الأخبار عنه لا يكون الا مع عدم وجوده وثبوته، الملازم لعدم صحة الإخبار عنه.

وكل من التعريفين ـ تعريف المتكلمين وتعريف الفلاسفة ـ مستلزم للدور الباطل، لتوقف الشيء على نفسه، سواء أقترن التعريف بما لا يعلم إلا به كما في تعريف المتكلمين، أو معه كما في تعريف الفلاسفة.

وشرط التعريف ـ كما سبق ـ أن يكون أعرف وأظهر من المعرَّف، وجامعاً مانعاً. والوجود هو أعرف الأشياء وأظهرها وأشملها، لأنه معلوم بالبداهة والضرورة العقلية.

ومن هنا قال الحكيم السبزواري[1] في منظومته:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

وقد حاول الامام الرازي[2] إبطال هذين التعريفين بالدليل العقلي، بوجهين:

---

(١) هو الفيلسوف هادي بن مهدي السبزواري (١٢١٢ ـ ١٢٩٥ هـ) أشهر فلاسفة الشيعة في القرن الثالث عشر للهجرة، له عدة مؤلفات ابرزها منظومته في الفلسفة. وقد كتبنا عنه دراسة مستفيضة في كتابنا فلاسفة الشيعة ص ٥٥٣ ـ ٥٥٩.

(٢) هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي الطبري =

(الأول): أن التصديق بتنافي الوجود والعدم وتناقضهما بدهي وضروري، فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وإذا كان التصديق بتناقضهما بديهياً، كان لازم ذلك أن يكون ما يتوقف عليه هذا التصديق، وهو تصور طرفيه (أي الوجود والعدم) بديهياً أيضاً، لأن ما يتوقف عليه البديهي هو أولى أن يكون بديهياً.

ويؤخذ عليه، أنه لا ملازمة بين بداهة التصديق بالتناقض، وبين بداهة تصور أطرافه، لجواز أن يكون البديهي من التصديق متوقفاً على التصور الكسبي غير البديهي، ولا يجب أن تكون تصورات الأطراف بديهية.

ومع التسليم بتوقف التصديق البديهي على التصور البديهي لأطرافه، فهو لا يستلزم بديهته بصورة عامة ومطردة، إذ قد يكون تصور الأطراف ناقصاً وغير مطرد، كما في العلم الحاصل من الاستقراء غير التام الحاصل لشخصٍ ما، أو من تجربة ناقصة أفادت له العلم. لذلك لا يصح أن يكون ذلك مقياساً عاماً.

(الثاني): إن تعريف الوجود إما أن يكون بنفسه فيلزم الدور أو التسلسل.

وإما أن يكون بأجزائه، وهذه الاجزاء إن كانت عدميةً، ولم يحصل من اجتماعها امر زائد على العدم، كان الوجود المعرّف متمحضاً بما ليس بوجود، ويؤدي إلى التناقض بين المعرّف والمعرَّف، وإلى أن الوجود ليس بوجود.

وإن حصل من اجتماع الاجزاء العدمية أمر زائد عليها، بحيث كان هذا الأمر الزائد وجودياً، كان هذا التركيب الذي حصل منه الأمر الزائد

= الأصل، الرازي المولد، الاشعري أصولاً، والشافعي فروعاً توفي (سنة ٦٠٦ هـ) من اعظم فلاسفة عصره، له مؤلفات كثيرة في الفلسفة وغيرها، منها التفسير المعروف باسمه (الكنى والالقاب ج ٣ ص ١٠).

الوجودي على أحد نحوين: إما تركيب في قابل الوجود، أي فيما يقبل الوجود ويتصف به، وإما في فاعل الوجود، وليس غيرهما. ولا يكون ذلك تركيباً في الوجود نفسه، وبخاصة أن الوجود من البسائط التي لا تركيب فيها، فلا يكون ذلك حينئذ تعريفاً لحقيقة الوجود.

وإن كانت الاجزاء وجودية، لزم تعريف الوجود بنفسه، وهو دور باطل.

وكذا الحال لو كان بعض الأجزاء وجودياً وبعضها عدمياً.

وإن كان التعريف بما هو خارج عن الوجود ومن لوازمه، فهو أيضاً لا يصلح للتعريف.

لأن الخارجي إما أن يكون مساوياً للمعرَّف، أو أعم منه، أو أخص.

أما الأول فلأن العلم بمساواة المعرِّف للمعرَّف، متوقف على العلم بماهية هذا الأخير، وهذا يلزم منه الدور، مضافاً إلى ذلك أنه بعد العلم بماهية المعرَّف لا حاجة الى تعريفه، حيث لا كشف عن مجهول.

وأما الثاني فلا يفيد التمييز، ولا يكون جامعاً ولا مانعاً، الذي هو من شروط التعريف.

وأما الثالث فكذلك، إذ يبقى المعرَّف على خفائه، ولا يكتسب تمييزاً عن سواه.

وهذا الوجه الذي ذكره الامام الرازي لا يستقيم أيضاً من وجوه:

أولاً: لأن ذلك مُطَرِّد في كل ماهيةٍ مركبة، فيقال: إن تعريفها إما بنفسها، وإما بأجزائها الوجودية، وإما باجزائها العدمية، التي يحصل من اجتماعها أمر زائد على العدم، أو التي لا يحصل من اجتماعها أمر زائد. وإما أن يكون بعض أجزائها وجودياً وبعضها الآخر عدمياً، وإما بالأمر الخارج عن حقيقة الماهية المركبة، الأعم أو الأخص أو المساوي.

ويلزم من كل ذلك المحاذير التي ذكرها الرازي.

ثانياً: إننا نقول بجواز التعريف بالمساوي، لكن بشرط أن تكون هذه المساواة بين المعرِّف والمعرَّف واقعاً، لا أن يكون الشرط هو العلم بالمساواة بينهما.

ذلك لأن الناظر في اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه عوارضها، واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية، علم بعد ذلك، أن هذا العارض هو مساوٍ لها، ثم يفيد غيره تصورها حين يعرِّفها بذلك العارض. فلا دور حينئذٍ.

ثالثاً: إن العلم بالمساواة بينهما، لا يلزم منه العلم بالماهية من كل وجهٍ، بل من بعض الوجوه، ولو من جهة تصور بعض عوارضها، ويكون اكتسابها بالتعريف إنما هو لكمال تصورها، فلا دور حينذاك أيضاً[1].

(الاصل)

«تقسيم»

«وجود كل شيء، إما أن يكون من غيره، أو لم يكن. والأول ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود. والموجودات بأسرها منحصرة فيهما».

(الشرح)

وجود كل شيء ـ من حيث هو ـ المأخوذ بلا شرط شيء، وهو الذي يصح أن يكون مقسماً ويقبل القسمة، ومن شأنه أن يقبل كل شرط، هو الذي ينقسم إلى واجب الوجود وإلى ممكن الوجود، وتنحصر فيه جميع الموجودات.

(١) ذكر هذين الوجهين والرد عليهما العلامة الحلي في شرحه على التجريد ص ٣ ـ ٤.

وليس المراد بقوله: (وجود كل شيء) ما أخذ بشرط شيء، سواء أكان تقييداً أو إطلاقاً، لأنه حين يؤخذ على هذا النحو، لا يقبل القسمة، ولا يصح أن يكون مقسماً يشمل قسمي الوجود المذكورين، لأنه حين يؤخذ بشرط شيء، يتعارض مع قبوله للقسمة.

ووجود الشيء الذي يكون أثراً لغيره وحاصلاً به، يسمى ممكن الوجود. أما إذا لم يكن وجوده من غيره ولا حاصلاً به، فيسمى واجب الوجود، إذ وجوده قائم بنفسه، دون أن يكون محتاجاً إلى سواه.

وجميع ما هو موجود منحصر في هذين القسمين، إذ لا شيء موجوداً فعلاً وواقعاً خارج عن أحدهما.

والمصنف ـ رحمه اللّه ـ لم يسلك هنا في تقسيم الوجود، طريقة الفلاسفة الشائعة بينهم، وهي:

إن كل معقول متصور، إن كانت ذاته تقتضي الترجيح للوجود المانع من نقيضه، وهو العدم، فهو واجب الوجود.

وإن كانت تقتضي الترجيح للعدم المانع من نقيضه، وهو الوجود، فهو ممتنع الوجود.

وإن كانت ذاته لا تقتضي الترجيح لأحد طرفي الوجود والعدم فهو ممكن الوجود.

وبتعبير آخر، إن الذات المتصورة في أذهاننا، إن كانت تقتضي ترجيح الوجود على العدم، ترجيحاً مانعاً من النقيض، أعني نقيض الوجود، وهو العدم، على معنى أنه إذا نسب إليها الوجود من حيث هي هي، لا باعتبار انضمام شيء آخر غيرها إليها، وجب لها الوجود. وهذا القسم يسمى واجب الوجود، أو الواجب لذاته. وهو الباري تعالى، لا سواه.

وإن كانت تقتضي ترجيح العدم على الوجود، ترجيحاً مانعاً من نقيض

العدم، وهو الوجود، على معنى أنه إذا نسب إليها العدم من حيث هي هي، لا باعتبار أمر آخر خارج عنها، وجب لها العدم. ويسمى هذا القسم ممتنع الوجود، أو الممتنع لذاته. وذلك كاجتماع النقيضين وارتفاعهما.

وإن كانت ذاته لا تقتضي ترجيح الوجود ولا ترجيح العدم، ولم يكن أحدهما مانعاً من نقيضه من حيث هو هو، وإنما تقبل الترجيح لاحدهما باعتبار أمر خارج عن الذات، ويسمى هذا القسم ممكن الوجود أو الممكن لذاته.

وليعلم أن التقييد في كلا القسمين الأولين بعدم انضمام شيء آخر خارج الذات، إنما هو للاحتراز عن الواجب بغيره ولغيره، وعن الممتنع بغيره ولغيره. كما هي الحال في الممكن بعد وجود علة وجوده المرجحة، فانه اقتضى وجوب وجوده، لكن لا لذاته، بل بسبب أمر خارج عنها، وهو علته الخارجة عنه. كما اقتضى في هذه الحال، أي بعد وجود علته المرجحة للوجود، امتناع عدمه، لكن هذا الوجود إنما وجب له بالعرض، أي بانضمام أمر آخر خارج عن الذات.

وكذا الحال في عدمه بسبب آخر غير الذات. والأول يسمى الواجب بغيره، ويسمى الثاني الممتنع بغيره.

ومن هنا يتبين لنا أن الواجب على قسمين: واجب لذاته، وواجب بغيره، وأن الممتنع أيضاً على قسمين ممتنع لذاته، وممتنع بغيره.

وهذه القسمة لا تتأتى في الممكن، إذ لا يعقل أن يكون ممكناً بغيره، فهو لا يكون إلا ممكناً لذاته، وهو ما كانت الذات المعقولة المتصورة لا تقتضي الترجيح لأحد طرفي الوجود أو العدم، بل يتساوى الطرفان فيها، ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح خارج الذات.

وقد يكون عدول المصنف ـ رحمه الله ـ عن طريقة الفلاسفة في التقسيم المذكور، إلى الطريقة التي ذكرها، لكونها أقرب إلى الطريقة التطبيقية

والعمليـة من طريقتهم تلك، القـائمة عـلى الذاتيـة التجريـدية، وأدخـل إلى الفهم والتعقل، وأقرب إلى الحس، وأبعد عن التعقيد.

(الأصل)

«والممكن إذا كان وجوده من غيره، فإذا لم يعتبر ذلك الغـير [فيه] لم يكن لـه وجود، لم يكن لغيـره منه وجـود، لاستحـالـة كـون المعـدوم موجداً».

(الشرح)

إن الممكن المفـروض وجوده من غيـره، لا بد من اعتبـار وجـود ذلـك الغير، ليصح كونه موجداً يصدر عنه الممكن. لأنه إذا لم يؤخذ ذلـك الغير في وجود الممكن، يستحيل وجود الممكن، إذ لا يعقل أن يصـدر عن ذلك الغـير الموجود وجود، لاستحالة كون المعدوم موجداً وسبباً للوجود.

وبكلمةٍ ثانية: ان الممكن يدور وجوده مدار اعتبار ذلك الغير فيه الذي يصدر عنه، وجوداً وعدماً، فإذا اعتبر فيه ذلك الغير وجد، وإلا فلا، لفرض أن الموجود خارجاً منحصر في قسمين: الأول ما كان وجوده من غيره، والثاني ما لا يكون وجوده من غيره. إذ لا يمكن أن يـوجد أي ممكن بعـد أن أخذ في حقيقته وجود ذلك الغير، الذي لو فرض عدم وجوده، لما كان هناك ممكن.

(الأصل)

«كـل من عرف حقيقـة الواجب والممكن كـما قلنـا، عـرف بـأدنى فكـر، أنـه لـو لم يكن في الـوجــود واجب الـوجــود، لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً، لأن الموجودات كلها تكون ممكنة. والممكن ليس لـه وجود ولا لغيـره عنـه وجـود، فـلا بـد من وجـود واجب [الـوجـود] ليحصل وجود الممكنات عنه».

(الشرح)

هذا توضيح وتتمة لما سبق، وخلاصته:

أننا حين نعرف معنى واجب الوجود، وهو أنه ما لا يكون وجوده من غيره، بل وجوده لذاته، ونعرف حقيقة الممكن الوجود، وهو ما يكون وجوده من غيره وحاصل به لا لذاته، ظهر أنه لو فرض انتفاء وجود واجب الوجود، للزم انحصار الوجود بالممكن الوجود أولاً، ويلزم منه ثانياً انتفاء الممكن الوجود أيضاً، لما ذكرنا من ارتباط وجود الممكن ـ بمقتضى حقيقته وهو ما يكون وجوده من غيره، وحين نفرض عدم وجود ذلك الغير الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو واجب الوجود، كان ذلك يعني انتفاء ممكن الوجود أيضاً. والمفروض وجود الممكنات بالحس والمشاهدة، وهو يقضي بوجود واجب الوجود، الذي يعتبر وجوده محققاً لمعنى ممكن الوجود ومأخوذاً فيه.

(الأصل)

«هداية»

«الواجب إذا لم يكن وجوده من غيره، كان واجباً من غير اعتبار ذلك الغير [فيه]، فلا يمكن فرض عدمه.

وبهذا الاعتبار يقال له: الباقي والأزلي، والأبدي، والسرمدي.

وباعتبار أن وجود ما عداه منه، يقال له: الصانع، والخالق، والباريء».

(الشرح)

أي أنه بعد فرض أن حقيقة واجب الوجود هو ما لا يكون وجوده من غيره، فهو يكون واجباً دون أخذ ذلك الغير في حقيقة وجوده وفي معناه.

وهو بخلاف الممكن الوجود الذي يكون وجوده من غيره، فيكون ذلك

الغير مأخوذاً في حقيقة الممكن وفي معناه.

وعلى هذا لا يمكن افتراض عدمه في حالٍ من الأحوال، لأن افتراض عدمه ولو في حالٍ ما، يفضي إلى أن وجوده بعد هذه الحال كان من غيره، وهو يؤدي إلى انقلاب ما فرضناه واجب الوجود إلى ممكن الوجود، لارتباط وجوده بعد حال عدمه، بغيره.

وواجب الوجود باعتبار عدم إمكان فرض عدمه في حالٍ من الأحوال، يطلق عليه ـ بهذا الاعتبار ـ اسم الباقي، والأزلي، والأبدي، والسرمدي، لأن عدم إمكان افتراض عدمه مطرد من حيث الابتداء ومن حيث الاستمرار.

فهو من حيث المبتدأ يطلق عليه اسم الأزلي، أي الأول الذي لا أول له.

وهو من حيث الاستمرار والبقاء يقال له: الأبدي، والسرمدي، والآخر، أي لا انقطاع لوجوده، ولا آخر له.

وهو من حيث عموم عدم إمكان فرض عدمه، يقال له: الباقي.

وهذه هي من صفات الخالق تعالى الذاتية الثبوتية.

ويطلق عليه من جهة ثانية باعتبار أن وجود ما عداه صادر عنه وحاصل به، اسم الصانع، والخالق، والبارىء وغيرها من صفات أفعاله باعتبار حصول فعله في غيره، ومن هنا اطلق على هذه الصفات صفات الفعل..

(الأصل)

«ثم إذا تفكر علم أن كل ما فيه كثرة ولو بالفرض، كان وجوده محتاجاً إلى غيره، لأنه محتاج إلى آحاده، وآحاده غيره، وكل ما فيه كثرة أو قبول [قسمة] ممكن.

وينعكس إلى قولنا: كل ما ليس بممكن ليس بمتكثر، فالواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات».

(الشرح)

الوحدة والكثرة من المعقولات الثانوية العارضة على ذات الواحد وذات الكثير، أي أنه يأتي تصورهما وتعقلهما في مرحلةٍ متأخرة عن تعقل ذات الواحد وذات الكثير.

ولا يمكن أن نتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها، بل أننا نتصورها عارضة لغيرها.

والكثرة قد تكون حقيقية وقد تكون فرضية.

فالأولى كسائر المركبات الخارجية، كالسرير المؤلف من أجزاء معينة، أو المركبات الكيماوية كالماء مثلاً، المركب من عنصرين: الهيدروجين والاكسوجين وغيرهما.

والثانية كالحقائق الذهنية، كالانسان مثلاً المركب من الجنس والفصل، وكالكاتب المركب من ذات وكتابة، وكالاشياء الإعتبارية كالمالك المركب من ذات وملك وهكذا.

والكثرة قد تكون عارضة على ذات الكثير خارجاً فتكون خارجية، وقد تكون عارضةً على ذات الكثير ذهناً، فتكون ذهنية.

فالأولى كالمركبات العينية خارجاً كالبيت المؤلف من سقفٍ وجدران وأبواب، وكالمركبات الكيماوية التي تتركب من عنصرين فأكثر. وضابطه: المركبات التي تقع في نطاق حواسنا الظاهرة.

والثانية، كالمركبات من الجنس والفصل أو الهيولي والصورة، فان مثل

هذه التراكيب ليس لها موطن إلا في الذهن.

ووجود الكثرة على جميع فروضها ـ بما هي كثرة ـ محتاج إلى غيرها ـ وهو أجزاؤها، وهذه الأجزاء هي غير الكثرة.

ذلك: لأن تصور الكثير يكون في مرحلة لاحقة لتصور أجزائه، وتصوره محتاج إلى تصورها وموقوف عليها.

وكل ما فيه كثرة، سواء أكانت بالفعل أم بالقوة وسواء أكانت حقيقية أم اعتبارية، بحيث كان من شأنه أن يقبل القسمة إلى جزئين أو أكثر، خارجاً أو ذهناً، فهو ممكن الوجود، باعتبار حاجته الى غيره وهو أجزاؤه، وباعتبار أن وجود الكثير كان من غيره وهو اجزاؤه.

وينعكس قولنا: كل ما فيه كثرة فعلاً أو قوة، فهو ممكن، بعكس النقيض إلى قولنا: (كل ما لم يكن ممكناً ليس بكثير).

وعلى هذا: فالواجب الوجود ـ وهو ما ليس بممكن ـ واحد من جميع الوجوه والجهات والاعتبارات.

(أصل ـ [في وحدانية الواجب]

«حقيقة الواجب أمر واحد ثبوتي، لأنه مدلول دليل واحد، وهو امتناع العدم.

فلو فرض منه أكثر من ذات واحدة، لاشتركا في حقيقة الواجب، وامتازا بأمر آخر، فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك، ومما به الامتياز.

وكل مركب ممكن ـ لما عرفت ـ فلا يكونان واجبين. هذا خلف.

فحينئذٍ: لا يوجد من حقيقة الواجب إلا ذات واحدة».

(الشرح)

هذا الفصل معقود لإثبات وحدانية الواجب تعالى، ونفي تعدده.

وقد سلك الفلاسفة والمتكلمون هنا عدة طرق لاثبات ذلك، منها ما سلكه المصنف رحمه اللّه تعالى، وهو من أوضحها، وتوضيحه:

أولاً: إن الشيء الواحد إذا كان واجباً، لذاته، امتنع أن يكون واجباً لغيره، لاستحالة الجمع بين الأمرين.

ذلك: لأن وجوده إما أن يكون مستغنياً عن غيره وغير مرتبط وجوده بوجوده.

وإما أن يكون محتاجاً إلى غيره ويرتبط وجوده بوجود ذلك الغير. ولا واسطة بينهما.

والأول هو واجب الوجود. والثاني هو الواجب بالغير. ويستحيل الجمع بينهما بحيث يكون واجباً لذاته، وواجباً بغيره، لاجتماع النقيضين، لأن الواجب لغيره، يرتفع بارتفاع ذلك الغير، والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع ذلك الغير.

ثانياً: قد عرفت ـ فيما سبق ـ أن المركب محتاج إلى أجزائه، وحقيقته قائمة بها، وأن كل ما كان بحاجة إلى غيره هو ممكن، وواجب الوجود يستحيل أن يكون مركباً، وإلا لكان حقيقته قائمة باجزائه ومحتاجاً إليها وبالتالي يكون ممكناً. يكون وجوده بغيره، وينقلب الواجب الى الممكن.

ثالثاً: قد سبق أن مفهوم واجب الموجود مدلول لدليل امتناع العدم عليه، إذ لو انتفى واجب الوجود، لاستحال أن يكون هناك ممكن الوجود الذي يكون وجوده من غيره.

والممكنات موجودة بالحس، وهي تدل ـ بعد فهم معناها، وهو ما كان وجودها بغيره ـ على أنه يستحيل العدم على واجب الوجود الذي يكون وجود

الممكن مستنداً إليه وصادراً عنه. فهو مدلول دليلٍ واحد، هو امتناع العدم عليه، وهو مقتضٍ لكون الواجب أمراً واحداً ثبوتياً، لا سلبياً كما ذهب إليه المتكلمون، على معنى أنه لا شريك له أولا إله آخر معه.

وحجة المصنف ـ رحمه اللّٰه تعالى ـ أن الواجب واحد، كما هي حجة الفلاسفة، ليست بحاجة إلى اعتبار شيء آخر خارج مفهوم الواجب لذاته، ولا يتوقف على ملاحظة شيء خارج عنه، لأن وحدته لازمة لمفهوم الواجب لذاته.

وهذا بخلاف حجة المتكلمين المتوقفة على اعتبار أمر خارج عن مفهومه، وهي صفات الآلهية من القدرة والعلم والإرادة، ومن الفعل التقديري على ما سنوضحه فيما بعد.

وتقرير الحجة التي اتبعها المصنف ـ رحمه اللّٰه ـ والفلاسفة، هي:

أنه لو فرض أن واجب الوجود أكثر من ذات واحدة، فلا بد أن يشتركا في جهة، ويفترقا في جهة أخرى، تحقيقاً لمعنى التعدد. فيشتركان في وجوب الوجود، ويفترقان بما يميز كل واحدٍ منهما عن الآخر.

وعلى هذا يكون كل واحدٍ منهما مركباً من أمرين: الأول مما به اشتراكهما، والثاني مما به امتيازهما، وتكون ذات كلٍ منهما مركبة.

والمركب ـ أي مركب ـ مفتقر إلى أجزائه، وكل ما كان كذلك، كان ممكن الوجود، لا واجب الوجود. لأن معنى أنه مفتقر إلى أجزائه، أن وجوده من غيره، وهو خلاف ما فرضناه أولاً من كونه واجب الوجود، ولا يكون وجوده من غيره، وهذا تناقض بين ما فرضناه، أولاً من أنه واجب الوجود، وبين ما يلزم من افتراض تعدده، من كونهما ممكنين، وينتج من استحالة التعدد، كون الواجب هو ذات واحدة.

وبكلمة ثانية كما في كشف الفوائد:

إن مفهوم واجب الوجود، لو اتصف به اثنان مثلاً، فإما أن لا يتمايزا بشيء آخر زائد على مفهومه، وأما أن يتمايزا، وكل منهما باطل.

أما الأول فيلزم أن يكونا واحداً، وهو خلاف فرضه متعدداً، ذلك لأنهما إذا لم يتمايزا بشيء البتة، يتناقض مع فرض التعددية المقتضية لما به امتياز أحدهما عن الآخر، والمفروض عدم التمايز بينهما بشيء كما سلف.

وأما الثاني فلأنه لا بد أن يكون ما به اشتراكهما مغايراً لما به امتيازهما، فيكون كل واحد منهما مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز، فيكون كل منهما ممكناً لا واجباً، لمكان حاجة المركب وافتقاره إلى أجزائه، الذي هو دليل الامكان والحدوث أيضاً.

وأما المتكلمون فاعتبروا كونه واحداً، أمراً سلبياً، على معنى أنه لا شريك له، لا أمراً ثبوتياً كما قال الطوسي وغيره.

ودليلهم الأظهر هو دليل التمانع، وهو يتوقف على إثبات الصفات له، من العلم والقدرة والإرادة، والعلم. بخلاف برهان الفلاسفة الذي لا يتوقف على شيء آخر خارج عن مفهوم واجب الوجود، أي أن مفهوم واجب الوجود هو مقتضٍ بذاته للوحدة كما سبق.

وقد صاغ المتكلمون الاسلاميون دليل التمانع بصيغٍ مختلفة:

(**الأول**): أنه لو كان في الوجود إلهان لزم المحال. وذلك، لأن الإله عبارة عن ذاتٍ متصفة بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها من الصفات.

ومن هذه الصفات القدرة، ومعناها كونه قادراً على كل مقدور.

فلو تعدد الإله لجاز أن تختلف دواعيهم وإراداتهم، وذلك بأن يريد أحدهما غير ما يريده الآخر، فيريد أحدهما إيجاد شيء ممكن في وقت معين، على نحوٍ معين، ويريد الآخر خلافه، فيريد إعدامه دائماً، أو إيجاده في غير ذلك الوقت، أو على غير ذلك النحو الذي يريده عليه الآخر.

وحينئذٍ فإما أن يحصل مراد الإلَهين معاً، أو لا يحصل شيء منهما معاً.

وكل منهما محال، لأنه يلزم من ذلك اجتماع الأمرين المتقابلين المتناقضين لشيء واحد في الأول، ويلزم ارتفاعهما معاً في الثاني.

ولأنه يلزم من وجود المرادين معاً، عدم وجودهما. وذلك لأن المقتضي لعدم وجود أحد المرادين، إيجاد المراد الآخر المقابل، والمقتضي لعدم وجود المراد المقابل، إيجاد المراد الأول. شأنهما في هذا شأن كل ضدين لا ثالث لهما، قد وجد المقتضي لكلٍ منهما، وشأن كل نقيضين تعلقت الارادة بكل منهما.

وإما أن يتحقق مراد أحدهما خاصة، دون مراد الآخر، فيكون من تحقق مراده هو الإله وحده لاتصافه بالقدرة المطلقة، دون الآخر العاجز الذي لم يتحقق مراده.

(الثاني): أنه لو كان في الوجود إله غير الله، لكان كل منهما قديماً، إذ القدم من أخص صفات الإله.

فيكون كل منهما مشتركاً في هذه الصفة مع الآخر. والاشتراك في القدم موجب لتماثلهما، فيلزم أن يكونا عالمين قادرين، حيين، مريدين، لأن الحياة والقدرة والعلم والإرادة، هي من الصفات الاساسية للإله.

ومن حق كل قادرين جواز أن يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر، ويفعل ضد ما يفعله، من إماتة وإحياء، ومن تحريك وسكون، أو إفقار وإغناء ونحو ذلك.

وحينئذٍ إما أن يحصل مرادهما معاً، بما فيه من تضادٍ وتناقض، وإما أن لا يحصل شيء منهما معاً، وإما أن يحصل مراد أحدهما ولا يحصل مراد الآخر.

والأول محال عقلاً، لمكان التضاد والتناقض بين المرادين اللذين يستحيل حصولهما في وقتٍ واحد، ومن وجهٍ واحد.

والثاني يتناقض مع افتراض كونهما قادرين، لأن عدم حصول المراد

منهما، يدل على عدم قدرة المريد التي فرضنا اتصاف المريد بها.

والثالث يدل على أن من لم يقع مراده من أحدهما ليس بقادر، وقد فرضنا في البدء أن كلا منهما قادر، ويدل على أن من حصل مراده هو الإلّه وحده، دون الآخر العاجز، وهو المطلوب.

وقد يقال: إنه يستحيل عليهما التعارض في الإرادة، بعد افتراض كونهما حكيمين، وأن ما يريده أحدهما هو حكمة ومصلحة، ويستحيل على الآخر أن يعارض ويمانع مما فيه حكمة ومصلحة.

والجواب: أن جواز وقوع التمانع بينهما كافٍ في الدلالة على أن أحدهما متناهي القدرة، والمتناهي القدرة لا يكون إلّهاً. ولسنا نفترض: أن التمانع والتعارض بينهما في الإرادة، قد وقع فعلاً، لأن ذلك يعني أن هناك إلّهين موجودين بالفعل، وقد وقع التمانع بينهما، وكان دورنا هو فرز العاجز منهما عن القادر من وقوع مراد أحدهما دون مراد الآخر، بل هذا الدليل قائم على تجويز وقوع التمانع بينهما في الارادة وصحة حصوله منهما، وهو يكفي في اعتبار أحدهما الذي تحقق مراده، إلّهاً دون الآخر.

ولو قيل: إن كلًّا منهما قادر عالم مريد، ولا يفعل ولا يريد غير ما يريده الآخر.

والجواب: إن افتراض كلٍ منهما قادر على ما يريد وما يقدر عليه الآخر، وعالم بما يعلم به الآخر، مع تساويهما قدرةً وعلماً وإرادة، يستطيع أحدهما أن يفعل كل شيء دون الاستعانة بالآخر ومعه لا يبقى معنى لافتراض إلّه آخر ثانٍ.

وعلى هذا جاء جواب هشام بن الحكم المتكلم المعروف، حين جاءه ملحد فقال له: أنا أقول بالاثنين، وقد عرفت إنصافك، فلست أخاف مشاغبتك، فقام هشام وهو مشغول بثوب ينشره، وقال: حفظك اللّٰه، هل يقدر أحدهما أن يخلق أحدهما شيئاً لا يستعين بصاحبه عليه؟ قال: نعم،

فقال هشام: فما ترجو من اثنين، واحدهما خلق كل شيء أصح لك؟ فقال الرجل: لم يكلمني بهذا أحد قبلك[1].

وعلى دليل التمانع بصيغته الثانية المشار إليه جاء قوله تعالى:

﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللّه لفسدتا﴾ «الانبياء: ٢٢».

وقوله سبحانه:

﴿ما اتخذ اللّه من ولد وما كان معه من إلّه، إذن لذهب كل إلّه بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض﴾ «المؤمنون: ٩١».

أي أنه لو كان هناك أكثر من إلّه، لكان كل إلّه مسيطراً على ما خلقه ومهيمناً عليه دون الآخر، شأن كل مالكين، ولكان كل ما خلقه واحد منهما مخالفاً لما خلقه الآخر، مباين له، ومتميز عنه، ولوقعت المغالبة من أحدهما على الآخر، والاستئثار بالسيطرة والسلطان.

وبما أن شيئاً من ذلك لم يقع، فلا يكون هناك أكثر من إلّهٍ، بل خالق واحد، لا إله إلا هو.

(الأصل)

«تبصرة» [في عدم تحيز الواجب]

«كل متحيز مفتقر إلى حيّزٍ، وكل عرض مفتقر إلى محله. والحيّز والمحل غيرهما، فلا يكون الواجب متحيزاً ولا عرضاً».

(الشرح)

حاجة المتحيز إلى الحيِّز ـ بوصف كونه متحيزاً ـ بديهية، وكذلك حاجة المتحيز لا بهذا الوصف بل من حيث كونه جسماً أو مادة، إلى المكان بديهية

---

(١) أنظر: ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٦٨ وتجده في عيون الأخبار لابن قتيبة ج ٥ ص ٥٤.

أيضاً، لأن الجسم أو المادة لا توجد إلا في مكان تتحيز فيه، لاستحالة وجود جسم بدون حيز أو مكان.

وأما الأعراض فهي بمختلف أقسامها التسعة، وهي: الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والاضافة، والفعل، والانفعال، مفتقرة إلى محل تعرض عليه وتوجد فيه.

وقد عرفوا هذه الأعراض بما يلي.

فقالوا إن الكم ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته، أو الذي يفرض فيه وجود عادٍّ إما بالفعل كما في الكم المنفصل، أو بالقوة كما في المتصل.

وأن الكيف هو هيئة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاءً أولياً، وهذا القيد الأخير أخذ لادخال العلم بما لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة، لكن لا اقتضاءً أولياً، بل لأن متعلقة يقتضي ذلك.

وأن الأين هو نسبة الجسم إلى المكان بالحصول فيه.

وأن المتى هو نسبة الشيء إلى الزمان بالحصول فيه.

وأن الوضع هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض.

وأن الملك هو نسبة التملك وهو وجود شيء لشيء من شأنه أن ينصف به، كما في قولنا: زيد له مال، وله علم.

وأن الاضافة هو ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك كالبنوة والابوة.

وأن الفعل هو نسبة التأثير وهو هيئة تعرض للفاعل حال صدور الفعل عنه كالاحراق للنار، فإذا استقر الفعل خرج عن هذه المقولة.

وأن الانفعال هو نسبة التأثر، وهو أي التأثر هيئة تعرض للمنفعل عند تأثره عن الفاعل، كالاحراق حال الانفعال.

هذا على رأي الفلاسفة. أما المتكلمون فقد انهوا عدد الأعراض إلى أربعة وعشرين عرضاً. وقسموها الى ما يختص بالأحياء، وإلى ما يعم الأحياء وغيرها، وقد أطالوا الكلام في بيانها وأقسامها، وإرجاع بعضها إلى بعض، مما لا فائدة في التعرض لها هنا(١).

ولا ريب في أن الحيِّز غير المتحيِّز، والمحل غير الحالّ، وأن المتحيز والعرض مغاير للحيّز وللحل.

ويمتنع أن يكون واجب الوجود متحيزاً أو عرضاً، للزوم حاجته إلى الحيّز والمحل. والحاجة - كما سبق - دليل الامكان، وواجب الوجود موجود بذاته، ومستغنٍ عن سواه، ولا يكون وجوده من سواه.

ولأنه يلزم من كونه متحيّزاً أن يكون جسماً، لأن التحيّز من صفات الأجسام والمادة، وما كان جسماً كان مركباً، والمركب مفتقر إلى أجزائه، والافتقار دليل الامكان، وهو يتناقض مع فرض كونه واجباً لذاته.

وكذلك يلزم من كونه عرضاً افتقاره إلى المحل، والافتقار دليل الممكن.

(الأصل)

«وكل ما يشار إليه بالحس فهو إما متحيز أو عرض، فلا يكون الواجب مشاراً إليه بالحس».

(الشرح)

ما يشار إليه بالحواس لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون متحيزاً،

---

(١) ومن أراد المزيد من الاطلاع عليها فعليه بكتاب كشف الفوائد، وكشف المراد للعلامة الحلي.

وهو بحاجة إلى حيّز، وإما أن يكون عرضاً، وهو بحاجة إلى محل يعرض فيه كما سبقت الاشارة إليه.

ولما كان واجب الوجود ليس بمتحيِّز للزوم افتقاره الى الحيِّز والمكان، وبالتالي يؤول الى كونه ممكناً لا واجباً.

وليس بعرض للزوم حاجته إلى المحل، ويؤول إلى كونه ممكناً بعد فرض كونه واجباً كما سبق.

ثبت من ذلك أن الواجب لا يشار إليه.

ولأن الاشارة الحسية تستدعي وجود مشارٍ إليه محسوس بأنه هنا أو هناك، لتوقف الاشارة الحسية على حصول المشار إليه في حيّز أو في جهة أو محل.

وهذا من المصنف رحمه اللّٰه، رد على المجسمة والمشبهة الذين قالوا بأنه سبحانه في جهة (فوق)، أو أنه جسم لا كالاجسام.

وقيد الاشارة بالاشارة الحسية للتنبيه على أن الاشارة القلبية المعنوية لا مانع منها.

(الأصل)

«تبصرة» [في أنه سبحانه ليس حالاً ولا محلاً للحوادث]

«المعقول من الحلول كون موجودٍ في محلٍ قائم به. والواجب حيث يقوم بذاته استحال عليه الحلول.

والمحل متحيز تحل فيه الأعراض، والواجب حيث أنه ليس بمتحيّز استحال حلول الأعراض فيه».

(الشرح)

يُبين المصنف ـ رحمه اللّه ـ هنا أمرين:

(الأول): استحالة حلول الواجب في شيء. (الثاني): استحالة حلول شيءٍ فيه من الاعراض.

أما الأول فلأن المعقول من معنى الحلول، هو كون الشيء موجوداً في محل وقائماً به، سواءٌ أكان وجوده متميزاً عن المحل، كالماء في الابريق، أم غير متميز، كالمادة السكرية في الفاكهة، وذلك كله يقتضي حاجة الحالّ إلى المحل وافتقار وجوده وقيامه إلى غيره.

وواجب الوجود ـ كما عرفت ـ موجود بذاته، وقائم بنفسه، غير مفتقر إلى سواه، وإلا لزم التناقض بين مفهوم الواجب وهو الذي لا يكون وجوده من غيره، وبين افتقاره إلى غيره، الذي هو دليل الامكان، وهو ما كان وجوده من غيره.

وأما الثاني فلأنه لو كان محلاً للأعراض لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً، لم يكن منفكاً عن الحوادث كالاكوان الأربعة، وهي: الحركة، والسكون، والافتراق، والاجتماع، وما كان كذلك فهو حادث ممكن، وقد فرض كونه واجباً قديماً.

وقد فسروا السكون بحصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد، فيكون بتفسيره هذا أمراً وجودياً، وفسره الفلاسفة بأنه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فيكون بتفسيره هذا أمراً عدمياً، وأن التقابل بينه وبين الحركة تقابل عدم وملكة. أما على تفسير المتكلمين الأول فالتقابل بينهما تقابل ضدين.

وفسروا الحركة بالحصول الأول في الحيز الثاني.

وفسروا الاجتماع بكون الجوهرين في حيّزين، بحيث لا يتخلل بينهما ثالث.

وفسـروا الافتراق بكـون الجـوهـرين في حيّـزين، بحيث يتخلل بينهـما ثالث.

وقد أسهب المتكلمون والفلاسفة في بيان هذا الموضوع، نترك التعرض لما قالوه فيه، حذراً من الخروج عن طريق رسمناه في هذا الشرح[1].

وأيضـاً، كونـه واجب الوجـود ينـافي حلول الحـوادث والأعـراض فـي ذاته، لأن حلولها فيه يدل على تغيره وانفعاله، والواجب لا يتغير ولا ينفعل.

وأيضاً، فإن السبب المقتضي لحلول العرض فيه، لا يخلو من أن يكـون ذاته أو غيرها، فإن كان الأول لزم أن يكون العرض أزليـاً تبعاً لـذاته الأزليـة المقتضية له.

وإن كـان الثـاني، كـان الـواجب مفتقـراً الى ذلـك الغـير، وهـو محـال وخلف، بعـد فرض أنـه غير مفتقـر إلى غيره. ولأن الحـاجة الى الغـير دليـل الامكان، وقد فرض أنه واجب لذاته.

وأيضاً فان هذه الاعراض والحوادث الحالة فيه، إن كانت صفة كمال، استحال خلو ذاته عنها، والمفروض أنها عارضة قد تكون وقد لا تكون، هـذا خلف أيضاً.

وإن لم تكن صفـة كمال، استحـال اتصافـه بها وعـروضهـا عليـه، إذ المفروض أنه الغني عن كل شيء، والكامل بذاته.

(الأصل)

«تبصرة»

«المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحداً، وهو محال عقلاً، فـلا يتحد الواجب بشيء».

---

(١) يراجع في هذا الشأن الكتابين المذكورين سابقاً.

(الشرح)

واجب الـوجود ـ كـما أشرنـا إليه من قبـل ـ واحـد من جميـع الـوجـوه والاعتبارات، إذ وجوب الوجود يستلزم الوحدة، لاستحالة العـدم عليه. فلو اتحذ بغيره، لكان ذلك الغير ممكناً بـالطبـع، وحينذاك يكـون الحكم الصادق على الشيء الممكن المتحد به صادقاً على الواجب المتحد بـه، فيكون الـواجب ممكناً. أو يكون الحكم الصادق على الـواجب صادقـاً على الممكن المتحـد به، فيكون الممكن واجباً، وهذا خلف.

وأيضـاً فإن اتحـد بغيره، فـإما أن يكـون كل منهـما محتفـظاً بشخصيتـه واستقلاله، كما لو كانا قبل أن يتحدا، فلا اتحاد في الواقع بينهما، وإنما الـذي حصل هو انضمام احدهما الى الآخر.

وحينئذٍ فإن كان الفعل أو الأثـر الحاصـل منهما لا يحصـل إلا منهما معـاً مجتمعين، لزم العجز والحاجة، وهما دليل الامكان.

وإن كـان لا يحصل إلا من الشيء الممكن المنضم معه، فأظهـر في عجز الواجب وحاجته.

وإن كان لا يحصل إلا من الـواجب فقط، ولا أثر لـذلك الغـير المنضم إليه، فافتراض انضمام شيء إليه عبث ولغو، إذ لا حاجة إليه.

أما إذا كان يلزم من هذا الاتحاد عـدمهما وانعـدام شخصيتهما معـاً، أو انعدام شخصية أحدهما فقط، بحيث استحالا إلى شيء آخر جـديد غيـرهما، فـلا إتحـاد أيضـاً، ويلزم من ذلـك إمـا انقـلاب الـواجب القـديم إلى ممكن حادث، وإما انقلاب الممكن الحادث إلى واجب قديم، وكلاهما غير معقول، لذلك فلا يعقل أن يتحـد الواجب بغيـره. وهذا مـا أشار إليـه المصنف رحمه اللّه.

وكـأن المصنف ـ رحمه اللّه ـ يـرد بهذا عـلى بعض المذاهب النصـرانيـة القائلة باتحاد الناسوت باللاهوت.

(الاصل)

«تبصرة» [في نفي الألم واللذة عن الواجب]

«الألم واللذة تابعان للمزاج، والمزاج عرض، وحيث أن الواجب ليس محلاً للأعراض، استحال عليه الألم واللذة».

(الشرح)

الألم واللذة إما أن يكونا حسيين، وإما أن يكونا نفسيين، وإما أن لا يكونا حسيين ولا نفسيين.

وهما بمعناهما الأول مستحيلان في حق الواجب سبحانه، لأنهما من شئون الجسم من حيث اعتدال مزاجه أو سوءه. والواجب تعالى ليس بجسم.

وهما أيضاً بمعناهما الثاني مستحيلان في حقه سبحانه، لأنهما نتيجة الانفعالات والتأثرات النفسية، تبعا لمثيراتها، فهما من الأعراض الحادثة، ويستحيل - كما أسلفنا - حلول الأعراض في ذاته.

وأما بمعناهما الثالث، وهو ما يقصد باللذة إدراك الملاءم له، وبالألم إدراك المنافي له، فقد أثبت الفلاسفة اللذة للواجب بهذا المعنى، على أساس أنه تعالى مدرك لذاته التي هي أكمل الموجودات، وأن إدراك الكمال من حيث هو كمال، موجب للذة ومن أشد الملائمات له. فإدراكه لها أكمل المدركات، ولذته في ذلك أعظم اللذات.

ويبدو أن المتكلمين نفوا عنه سبحانه اللذة حتى بهذا المعنى، لأنها تابعة للمزاج، وهي إنما تحصل بانفعال أو تأثر من الغير الملاءم للمزاج، ولا مزاج له تعالى.

وكذا نفوا عنه الألم بهذا الاعتبار.

وأما الحكماء فقد نفوا عنه الألم حتى بمعنى إدراك المنافي له، لأنه لا منافي له، وجميع ما عداه صادر عنه وهو فاعل له ومن صنع يده، فلا يكون ما صدر عنه ومن فعله منافياً له.

هكذا قالوا:

وحقيقة الأمر هنا، أن الألم واللذة إن رجعا إلى التأثر والانفعال وحلول الاعراض في ذاته مما هو من خصائص الجسمية والانفعالات النفسية، فهما ممتنعان في حقه سبحانه.

وإن كانا غير ذلك مما لا يستدعي المزاج ولا التأثير ولا الانفعالات النفسية ولا غير ذلك من لوازم الجسم والطبيعة فلا مانع منه عقلاً.

وأما قضية نفي الألم بمعنى إدراك المنافي له، واستحالة ذلك في حقه، على أساس أنه لا منافي، له ولا ضد، وجميع ما عداه يصدر عنه وتحت قدرته وسيطرته، فليست بتامة على إطلاقها، لأنه إن أُريد به المنافي في الوجود فصحيح، إذ لا ضد له وجميع ذلك من صنع يده وملك له.

وإن أريد به المنافي في الارادة وعدم امتثال أوامره وتكاليفه لعباده، كما هي حال الكافرين والجاحدين فغير تام أيضاً، لأن المنافاة لإرادته وأوامره التشريعية متحققة فعلاً من غير المطيعين.

وعلى أي حال فاطلاق صفة التلذذ أو التألم عليه سبحانه توقيفي من الشارع كسائر صفاته وأسمائه، فهي بحاجة إلى اذن منه.

وربما يتجوز في إطلاق اللذة على علمه تعالى بالمصلحة، واطلاق الألم على علمه بالمفسدة، أو على علمه بطاعة عبده أو بجحوده. وهذا وإن لم يكن محالاً، لكنه موقوف على إذن الشارع فيه كما سبق.

(الأصل)

«تبصرة» [في نفي الضد والند]

«الضد عرض يعاقبه عرض آخر في محله وينافيه، والند هو المشارك في الحقيقة.

وقد ثبت أن الواجب ليس بعرض، ولا يشاركه غيره في حقيقته، فلا ضد له ولا ند له».

(الشرح)

التضاد بين شيئين أو أكثر من الصفات العارضة لهما باعتبار التعاند بينهما في الوجود في محل واحد.

والشيء - أي شيء - من حيث هو ولذاته لا يتصف بكونه ضداً أو غير ضد، إلا من حيث مزاحمته في وجوده في موضوع واحد، لشيء آخر غيره.

وبهذا الاعتبار عرضت صفة الضدية لهما، المقتضية لامتناع اجتماعهما في محل واحد. أي أن الضدية التي هي صفة لهما في حال التزاحم، ليست ذاتية لهما، وانما نشأت بسبب أمر خارج عنهما، وهو تعاند اجتماعهما في محل واحد وفي وقت واحد.

ووجود الضد دليل على وجود الضد الآخر، أي أن صفة الضدية اللاحقة لشيءٍ ما، هي من الامور النسبية الإضافية التي لا تتحقق إلا بالنسبة الى الضد الآخر.

وواجب الوجود - كما سبق - ليس بعرض، وإلا كان مفتقراً إلى محل، والافتقار دليل الممكن، وهو يناقض كونه واجباً، كما أنه يمتنع أن يكون محلاً للاعراض على ما سبق بيانه.

وأما الند أو المثل فهو المشارك لنده الآخر في حقيقته من جميع الوجوه.

ولما كان الواجب لا يشاركه شيء في حقيقته، ولا يماثله غيره في مفهومه، وإلا لـزم تعدد القديم، كان لا ند له يشاركه في حقيقته.

(الأصل)

«أصل» [في حدوث الممكن]

«قـد ثبت أن وجـود الممكن من غيـره. فحـال إيجـاده لا يكـون موجوداً، لاستحالة إيجاد الموجود فيكون معدوماً، فوجود الممكن مسبـوق بعدمه.

وهذا الوجود يسمى حدوثاً، والموجود محدَثاً.

فكل ما سوى الواجب من الموجودات محدث، واستحالة الحوادث لا إلى أول ـ كـما يقول الفلسفي ـ لا يحتـاج إلى بيان طـائل بعـد ثبـوت إمكانها المقتضي لحدوثها»[1].

(الشرح)

قد سبق أن مفهوم الممكن وحقيقته هو ما كان وجوده من غيره. وعليـه فانه حين إيجاده لا يكـون موجـوداً، وإلا لزم تحصيـل الحاصـل وإيجاد مـا هو موجود، وهو محال، لأن الموجود لا يمكن أن يوجد ثانية في هذه الحال. فلا بد إذن أن يكون معدوماً، وحينئذٍ يكـون وجود الممكن مسبـوقاً بعـدمه، كـما هو مقتضي حدوثه. وذلك يعني أن عدمه كان متصفـاً بالقبليـة، ووجوده متصفـاً بالبعدية.

وقد وقع الاختلاف في معنى قبلية عدم الممكن وفي معنى بعدية وجوده.

فـالمتكلمون يـرون أن العالم ممكن محـدَث، تقدم عـدمه عـلى وجـوده،

---

(١) ذكر المجلسي هذا الفصل في كتابه بحار الأنوارج ٥٤ ص ٢٤٥ من الطبعة الجديدة.

تقدماً يمتنع فيه أن يوجد المتقـدم والمتأخـر دفعة عـلى نحو التقـارن بينهما. لأن العـالم الممكن المحدث ـ وهـو ما سـوى الواجب ـ إمـا أن يكون وجـد حـال وجوده، فيلزم منه إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، وهو ممتنع لأن الموجود حال وجوده لا يوجد ثانية.

وإما أن يوجد حال عدمه، أي حالة لا وجوده، فيكون وجوده مسبوقـاً بعدم وجوده، وهذا معنى حدوثه، وهو في هـذه الحال يمتنـع أن يوجـد المتقدم وهو العدم مع المتأخـر وهو الـوجود دفعـة، لأن ذلك ينـافي سبق عدم الممكن على وجوده الذي فرضناه أولاً، ولأن ذلك إنما هو لوصف العدم بالتقدم ووصف الوجود بالتأخر من دون أن يكون للزمان دخل فيه، ومن دون أن يؤخذ الزمان في تحقيق معنى التقدم والتأخر للعدم والوجود.

أما الفلاسفـة القائلون بقـدم بعض الممكنات فـاعتبروا هـذا النوع من التقدم والتأخر بالنسبة إلى عدم الممكن المحـدَث ووجوده من المحـال العقلي، وأنـه لا يمكن وقوعـه في الأشياء الزمانيـة الـواقعة في الـزمـان، والتي لا يمكن وقوعها إلا بأن يكون للزمان دخل في تحقيق معناهما، بحيث أن يكون المتقدم في زمـان والمتأخـر في زمان آخـر، وأن يكون زمـان المتقدم متقـدماً عـلى زمان المتأخر تقدماً ذاتياً.

وذلك لأن من الأشياء ما يعرض له التقدم والتأخر لذاته كالزمان، فان تقدم الأمس على اليـوم، والماضي عـلى الحاضر، هــو من العوارض الـذاتية للزمان، ولا يمكن أن يعرضـا على الـزمان بسبب زمـان، لأنه يلزم أن يكـون للزمان زمان.

ومنها ما يعرضان له بواسطة أمر آخر غير الذات، كما في التقدم والتأخر بالنسبة الى الأب والابن، اللذين يعرضان لهما لا بحسب ذاتهما، بـل بواسـطة الزمان.

وعلى هذا فتقدم عدم الممكن وقبليته على وجوده المتأخر ليس من النوع

الأول، وهو ما كان التقدم والتأخر لاحقاً وعارضاً للشيء عروضاً ذاتياً كالزمان. وذلك لأن قبلية عدم الممكن على وجوده ليست هي نفس عدم الممكن، ولا بعدية وجود الممكن هي نفس الممكن، لأنهما من العوارض الثبوتية المفتقرة في عروضها الى محل تقوم به، وذلك يقتضي المغايرة بينها وبين المحل.

والقبلية لا يمكن عروضها على العدم لذاته، بل لا بد أن يكون بسبب آخر غير العدم.

وإذا امتنع عروض القبلية على العدم لذاته، تعين القسم الثاني، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر غير العدم، يصحح عروض القبلية له، وليس ذلك الشيء الآخر إلا الزمان.

وبما أن هذا الزمان الذي أخذ لتصحيح عروض القبلية على العدم، ليس بواجب الوجود، وإنما هو من الممكنات، فيصح تقدم عدمه على وجوده، لكن لا على أن يكون تقدم عدمه على وجوده بالزمان أيضاً، وحينئذٍ لا يكون تقدم عدمه على وجوده تقدماً لا يجامع المتقدم المتأخر، وإلا لكان للزمان زمان آخر، وهو باطل.

وإذا كان كذلك فيستحيل تقدم عدم كل ما سوى الواجب تعالى على وجوده بالزمان. لأن الزمان من جملة ما سوى واجب الوجود وداخل في الممكن. فلا بد إذاً من القول بقدم بعض الممكنات لتصحيح قبلية عدم الممكنات الأخرى على وجودها، وليكون ذلك هو المقياس لقبلية العدم على الوجود، على نحو يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من جملة التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين. وعليه فيجامع المتقدم والمتأخر دفعة.

وبكلمة ثانية، انه إذا استحال تقدم عدم كل ما سوى الواجب على وجوده بالزمان، لأن الزمان من جملة الممكن، فلا بد أن يكون الزمان قديماً، وهذا يعني أن بعض الممكنات قديماً، ولا يمكن الالتزام به، فلا بد اذاً من

الالتزام بأن تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالزمان حتى لا يجامع المتقدم المتأخر، بل هو تقدم بالطبع، وعليه فيجامع المتقدم المتأخر. فيثبت هذا افتقار كل حادث إلى ما هو قديم، لأن مجامعة المتقدم والمتأخر دفعة باعتبار ان تقدم عدم الممكن بالطبع والرتبة يفضي إلى قدم بعض الممكنات.

وأجاب المتكلمون عن ذلك:

أولاً: أن التقدم الذي من خصائصه عدم إمكان اجتماع المتقدم والمتأخر معاً لا يجب أن يكون بزمان مباين لهما، لأن بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الآخر لا بالزمان، وإلا لكان للزمان زمان آخر. ويتسلسل حين نقول ان تقدم الزمان الآخر إن كان بدون زمان ثانٍ فذلك يعني أن عدم إمكان اجتماع المتقدم والمتأخر لا يجب أن يكون بزمان مباين لهما.

وإن كان تقدمه بزمان آخر فيأتي فيه ما تقدم ويتسلسل. وهذا التقدم الذي قلناه مثله لا يجب أن يكون بزمان مباين.

ثانياً: ومع التسليم جدلاً أنه لا بد من زمان ليمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر معاً، لكن لا ضرورة لأن يكون الزمان هذا فعلياً، بل يكفي فيه الزمان التقديري، ولا نحتاج فيه الى وجود زمان محقق، كما نقول إن الباري تعالى متقدم على العالم تقدماً لا يمكن أن يجتمع المتقدم فيه والمتأخر، بمعنى أنا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الباري تعالى مقارناً لها دون الممكن الحادث، لاستحالة أن يكون الباري تعالى زمانياً، أي واقعاً في نطاق الزمان

ثالثاً: أن أجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها، ويتأخر بعضها عن بعض لذاتها، لكان أجزاء الزمان متباينة بالحقيقة، ويكون الزمان مركباً من الآنات، وكل آنٍ منها غير الأخر، حين يستدعي التقدم والتأخر فيها لذاتها. وهذا عند الفلاسفة باطل.

أقول: إن الزمان أمر اعتباري منتزع من الحوادث ومرتبط بها، وكل

حادثة ينتزع منها زمـان، وهو قبلهـا وبعدهـا، وتفرز القبـل والبعد، والتقـدم والتأخر.

والزمان ليس له حقيقة بذاته إلا بملاحظة الحوادث، فعند وجود الممكن ينتزع منه مقياس القبل والبعد، ولا يعتبر في القبـل أن يكون في زمـان محدود إلا من حيث ابتداء حدوث الحادث الممكن.

على أن هذا الـزمان المنتـزع من وجود حـادث هو في رتبـة متأخـرة عن حـدوث الحادث، كـما أن القبلية هي من الاعـراض المنتزعـة الاعتبـاريـة من حـدوث ذلك الحـادث، وهي متأخـرة عنه فهي والـزمان في رتبـة واحدة وفي مستـوى واحد، فلو أخـذ الزمـان في حقيقة القبليـة التي هي في رتبته، لكـان سابقاً عليها وهذا تناقض واضح.

وعلى أي حال فـان وجود الممكن بعـد عدمـه يسمى حدوثـاً، والممكن الـذي وجد يسمى محـدَثاً، وجميـع ما سـوى واجب الوجـود ممكن وجد بعـد عدمه، ومحدَث لسبقه بالعدم ولأن وجوده من غيره، فلا قديم سوى الواجب تعالى، القائم وجوده بذاته، ولا يكون وجوده من غيره.

ويـريد المصنف ـ رحمـه اللّه ـ بقولـه: (واستحالـة الحوادث لا إلى أول الخ) أن العالم والظاهرات كلهـا حوادث ممكنـة، يكون وجـودها من غيـرها، وكونها ممكنة هـو المقتضي لحدوثهـا، لكن لا على أن يكـون إمكانها علة تـامة لحدوثها، وإلا لوجدت جميع الممكنات خارجاً، وَلكانت أيضاً قديمة بالنظر إلى أن المقتضي لو كان علة تامة لكانت موجودة منذ الأزل لوجود المقتضي معها.

وإنما على معنى أن ذات الممكن فيـه اقتضاء وقـابليته للحـدوث عندمـا يوجد المرجح وعلته الاخيرة.

ولما كان وجود الحوادث ممكناً، وهو من غيرها لا من ذاتها، كان لا بـد أن تنتهي بحـدوثها الى ذلـك الغير وذلـك السبب المرجـح، إما مبـاشرة وإمـا

بالوسائط. إذ يستحيل عدم انتهائها الى سبب أول غيرها، لأن ذلك يلزمه تسلسل الحوادث والاسباب الى ما لا نهاية وإلى لا أول وهو محال.

(الاصل)

«مقدمة» [في قسمة المؤثر إلى فاعل مختار وإلى موجب]

«كل مؤثر إما أن يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي، أو لا يكون، بل مقتضي ذاته.

والأول يسمى قادراً، والثاني موجباً.

وأثر القادر مسبوق بالعدم، لأن الداعي لا يدعو إلا إلى معدوم.

وأثر الموجب يقارنه في الزمان. إذ لو تأخر لكان وجوده في زمانٍ دون آخر [فـ] إن لم يؤثر على أمرٍ غير ما فرض مؤثراً [فيه] كان ترجيحاً من غير مرجح، وإن توقف لم يكن المؤثر تاماً، وقد فرض تاماً وهذا خلف»(١).

(الشرح)

لا بد قبل شرح هذا الفصل من الإشارة إلى بيان ان حقيقة السببية أو العلية، هي نوع من الارتباط والعلاقة بين شيئين: هما العلة والمعلول، وأن العلاقة بينهما لا تعني بحال من الأحوال وجود المعلول سابقاً على قيام هذه العلاقة بصورة مستقلة، وإلا لو فرض ذلك أي لو كان للمعلول وجود مستقل عن هذه العلاقة وخارج ارتباطه بالعلة، لم يكن المعلول معلولاً، لفرض وجوده وتحققه.

وبكلمة ثانية: إن وجود المعلول أو المسبب وحقيقته قائمة بنفس ارتباطه

---

(١) ذكر هذا الفصل المجلسي في بحار الأنوار ج ٥٤ ص ٢٤٦ من الطبعة الجديدة.

بعلته، يدور معها وجوداً وعدماً. بحيث لـو ارتفع هـذا الارتباط بـالعلة، ولم تكن هناك له علاقة بالسبب، كان ذلك يعني إعداماً لوجـوده ومحواً لحقيقتـه. وإذا ثبتت عـلاقة المعلول بـالعلة، وبقي ارتباط المسبب بـالسبب، كان ذلـك يعني إيجاداً له.

وهذا يعني أن ارتباط المسبب بعلته وعلاقته بسببه، ارتبـاط ذاتي، تقوم به حقيقته، وليس هذا الارتباط عارضاً على طرفيـه المسبب والسبب، كما هي الحـال في عروض هـذا الارتباط في مثـل ارتباط الـربان بسفينتـه، والموسيقـار بعوده، والنجار والحداد بأدواتهما.

فإن ارتباط هؤلاء بأدواتهم عارض عـلى طرفي الارتبـاط بعد وجـودهما، ولا يدوران مدار هذا الارتباط وجـوداً ولا عدمـاً. فلو لم يوجـد هناك ارتبـاط الربان بسفينته والنجار بأدواته فلا يكون ذلك إعداماً لطرفي الارتباط والعلاقة فيهما، بل يبقى لكلٍ منهما وجوده المستقل الذي هو وراء هذا الارتباط.

وبعبارة أخرى: ان تلك العلاقة بين طرفي الارتباط في الامثلة المذكورة انما تعرض لهـما بعد وجـودهما وجـوداً مستقلاً عن ذلـك الارتباط. وهـذا على خـلاف الارتباط السببي بـين المسبب والسبب، أو بـين العلة والمعلول، فـان وجود المعلول والمسبب قائم وحاصل بنفس هـذا الارتباط، فلو لم يكن هنـاك ارتباط لما كان هناك مسبب أو معلول. لكن هذا الارتباط لا يعني سـوى قيام حقيقة المعلول به خارجاً، دون السبب الـذي يحتفظ بوجـوده المستقل حتى في ظرف عدم وجـود هذا الارتباط، فأثر هذا الارتباط أنما هو بالنسبة إلى المعلول والمسبب الذي يدور معه وجوداً وعدماً، دون السبب والعلة، الـذي لا يتأثـر بارتفاع ذلك الارتباط.

وبعد هذا نقول:

إن قسمة المؤثر إلى قـادر وفاعـل مختار، وإلى مـوجب، إنما هي بـاعتبار

أثره، فإن كان الأثر من توابع قدرة المؤثر ودواعيه، يسمى هذا المؤثر قادراً أو فاعلاً مختاراً.

وبعبارة ثانية: إن توسطت بين المؤثر والأثر قدرة المؤثر وداعيه، فالمؤثر يكون فاعلاً مختاراً، ويسمى قادراً.

وإن لم يكن الأثر تابعاً لقدرة المؤثر وداعيه، ولم تتوسط بينهما إرادة فاعل مختار، ولا قدرة ولا داع إليه، بل صدر عنه بمقتضى ذاته وطبيعته، فيسمى المؤثر موجباً.

وهو باعتبار صدور فعله وأثره عن قدرته وداعيه وعن غرض، يسمى فاعلاً مختاراً وقادراً.

فالنار التي يصدر عنها أثرها وهو الأحراق مثلاً بطبيعتها ودون توسط قدرة منها ولا داعٍ، تسمى مؤثراً موجباً.

ومن جهة ثانية: فإن أثر القادر والفاعل والمختار مسبوق بعدمه، لفرض أنه تابع للداعي، ولا يدعو الداعي ولا يبعث إلا إلى معدوم، ولأن الأثر تابع لقدرة المؤثر، والقدرة لا تتعلق إلا بأمر معدوم. لأن تعلقها بشيء من حيث هو إما من حيث إيجاده وإما من حيث عدمه. فان كان موجوداً، فالقدرة عليه تعني أنها قدرة على إعدامه لا على إيجاده، لأنه تحصيل الحاصل، وإن كان معدوماً فتعني القدرة عليه القدرة على إيجاده. إذن: القدرة سابقة على الشيء الذي تعلقت به، وهو يكون مسبوقاً بالعدم، إذ لو كان الشيء الذي تعلقت به القدرة موجوداً للزم تحصيل الحاصل.

فالقدرة سابقة على المقدور زماناً، وهو بالنسبة إلى المؤثر متأخر عنه زماناً، فالداعي والقدرة يتوسطان بين الفاعل المؤثر وبين أثره وفعله.

أما المؤثر الموجب فهو يختلف عن ذلك، فأثره لاحق له وصادر عنه دون توسيط شيء من قدرة أو داع، فهو لذلك يقارن المؤثر الموجب في الزمان، ومتأخر عنه مرتبةً.

وقد استدل المصنف ـ رحمه اللّٰه ـ على مقارنة الأثر للمؤثر الموجب زماناً، بأن أثر الموجب إما أن يكون مقارناً له فهو المطلوب.

وإما أن يكون متأخراً عنه زماماً، وحينئذ لا بد أن يكون وجوده في زمان غير زمان المؤثر الموجب. وعليه فتكون العلة الموجبة موجودة دون معلولها ولو في زمانٍ ما، مع فرض كونها مؤثرة في وجود ذلك المعلول.

وبكلمةٍ ثانية: إن افتراض تأخر الأثر عن زمان المؤثر إما أن يكون مؤثراً في نفس الأثر الذي فرض تأخره عنه، وإما أن يكون مؤثراً في أمر آخر غير ما فرض كونه مؤثراً فيه، وإما أن لا يكون مؤثراً في شيء البتة، بل توقف عن التأثير.

ويلزم على الأول أن يكون وجوده في زمانٍ دون زمان المؤثر، أي أن العلة الموجبة التامة التي فرض لها أثر غير مؤثرة، ووجدت دون أثرها، ولو في زمانٍ ما، وتخلل بينها وبين الاثر فراغ وعدم، ووجدت النار مثلاً في فترةٍ ما دون أثرها وهو الإحراق، وهو غير معقول، لأنه يلزم منه ترجيح أحد طرفي الممكن، وهو الأثر، دون مرجحٍ، لأن اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله ودون ما بعده، مع فرض المؤثر تاماً، يكون ترجيحاً من غير مرجحٍ.

ويلزم على الثاني الخروج عن فرض كونه مؤثراً في الأثر الذي وجد بعده، وهو خلف.

وكذا يلزم الخلف في الفرض الثالث، إذ المفروض أن المؤثر علة تامة، ففرض توقفه عن التأثير يخرج عن كونه علة تامة كما هو الفرض.

وتوضيح عبارة المصنف ـ رحمه اللّٰه ـ هو أن أثر الموجب يقارنه في الزمان، إذ لو تأخر عنه، لكان الأثر موجوداً في زمان دون آخر، فإن لم يؤثر على أمر آخر غير ما فرض مؤثراً فيه، كان ترجيحاً من غير مرجح، وإن توقف لم يكن المؤثر تاماً وقد فرض تاماً.

ومن جهةٍ أُخرى أنه قد سبق بيان حقيقة العلية، وأنها نوع من العلاقة والإرتباط بين العلة والمعلول، وأنه ليس للمعلول وجود مستقل وراء هذا الارتباط، بل إن وجوده قائم به.

وهذا الارتباط لا يوجد قبل وجود المعلول ولا بعد وجوده، لفرض أن حقيقة وجود المعلول قائمة بهذه العلاقة وتدور معها وجوداً وعدماً. فقبل وجود المعلول لا ارتباط بينه وبين علته، وبعد وجوده انقطعت تلك العلاقة بينهما.

إذاً، لا بد من فرض أن هذه العلاقة والارتباط بينهما إنما تحدث حين عملية التأثير، مقارنةً لوجود المعلول، لما قلنا من أنه ليس للمعلول وجود مستقل إلا بهذا الارتباط الذي يدور معه وجوداً وعدماً. وعليه فلا بد أن يكون الأثر مقارناً للمؤثر زماناً، ومتأخراً عنه رتبةً.

(الأصل)

«نتيجة»

«الواجب المؤثر في الممكنات قادر، إذ لو كان موجباً لكانت الممكنات قديمة، لما عرفت، واللازم باطل فالملزوم مثله»(١).

(الشرح)

قد عرفت ـ فيما سبق ـ أن الممكن ما كان وجوده من غيره، ومحتاج فيه إلى سواه، وما كان كذلك فهو مسبوق بالعدم وحادث.

وواجب الوجود قادر وفاعل مختار، أي يتوسط بينه وبين فعله وأثره قدرته وداعيه. لأنه لو كان موجباً لكانت الممكنات بأسرها قديمة، تبعاً لقدم العلة الموجبة لها وهو الموجب، لما تقدم من أن أثر الموجب مقارن له زماناً،

---

(١) ذكر هذا الفصل المجلسي في بحار الانوارج ٥٤ ص ٢٤٦ من الطبعة الجديدة.

ويـوجد في زمـان وجوده، لا ينفـك عنه، وحينئـذ تخرج الممكنـات عن كونها ممكنات مسبوقة بالعدم، وهو خلاف الفرض.

ولأن وجود الممكنات في أزمان مختلفة ولم توجد دفعة، بل في زمان دون زمان، يدل على أن المؤثر فيها ليس مؤثراً موجباً، بل قادراً وفاعلاً مختاراً.

وبكلمة ثانية: انه لو كان واجب الوجود مؤثراً موجباً ـ كما يقوله جماعة من الفـلاسفة ـ لكـانت جميع الممكنـات الصادرة عنـه قديمـة، وموجـودة منذ وجوده، وهو خلاف ما فرض من كونها حادثة مسبوقة بـالعدم، لأن وجـودها من غيرها ووجودها في أزمنة مختلفة دليـل على أن المؤثـر فيها ليس مـوجباً بـل قادراً وفاعلاً مختاراً، وإلا للزم أن توجد بوجود مؤثـرها المـوجب القديم، دون أن تكون مسبوقة بالعدم، وأن يستمر أثـره في الوجـود لوجـود علته المـوجبة، ولاستحالة انفكاك المعلول عن العلة.

لكن قـد يقال أن مـا قـرره المصنف رحمـه اللّه في هـذه الـرسـالـة وفي التجريد من أنه يستحيل استنـاد الممكن القديم الى المؤثر المختار، غـير لازم، إذ يمكن أن يكون الممكن قديمـاً من دون أن يستلزم إيجاب المؤثـر، ذلك لأنـه يمكن أن يكون الواجب المختار قد شـاء خلقه للممكن في الأزل كما هو قضيـة مفهوم كونه مختاراً.

وجـوابه: أن ذلـك وإن كان ممكنـاً إلا أنه لا يجعله قـديمـاً مهـما تجـاوز تصوراتنا، إذ معنى القـديم المصطلح أن لا يكـون مسبوقـاً بالعـدم، وفي هذا الفرض حيث انه تخلل بين الفاعل والاثر إرادة فاعل مختار فلا يكـون قديمـاً، بخلاف المؤثر الموجب حيث لا إرادة متوسطة بين الفاعل والأثر.

(الأصل)

«إلزام»

«الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته، فيلزمهم أنه إذا عُـدم شيء

في العالم أن يعدم الواجب، لأن عدم شيءٍ إما لعدم شرطه، أو لعدم جزء علته.

والكلام في عدمها كالكلام في عدمه، حتى تنتهي إلى الواجب، لأن الموجودات تنتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب، فيلزم انتهاء عدم الشيء إلى [عدم] الواجب لذاته.

وليس لهم ـ والحمد للّه ـ عن هذا الإلزام مفر».

(الشرح)

إن جماعة من الفلاسفة القدماء والمحدثين قالوا: إن واجب الوجود هو علة موجبة لذاته في وجود الممكنات، بعد تسليمهم أن ما هو موجود إما أن يكون وجوده من غيره، وهو الممكنات، وإما أن لا يكون وجوده من غيره، وهو الواجب الوجود.

ويلزمهم أنه لو كان واجب الوجود علة موجبة لذاته لكان عدم شيءٍ ما من الممكنات في العالم، يقتضي عدم وجود الواجب الذي هو العلة الموجبة ـ حسب قولهم ـ إما مباشرة وإما بالواسطة. واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أن الممكنات في هذا العالم هي ما سوى واجب الوجود، تنتهي في الآخرة إليه إما مباشرةً أو بالواسطة.

ذلك لأن الشيء عندما ينعدم، يستند عدمه إما الى فقدان شرط وجوده، وإما الى فقدان علته جميعها أو جزئها. وذلك للتلازم وعدم الانفكاك بين العلة الموجبة ومعلولها وجوداً وعدماً، فحيث توجد علة يوجد، وحيث لا توجد لا يوجد.

مثلاً: عدم إضاءة المصباح الكهربائي يستند إما إلى عدم شرط إضاءته وهو وجود خلل في السلك الموصل، أو وجود عازل من وصول التيار

الكهـربائي، وإمـا لعدم وجـود التيار الـذي هو السبب في الاضـاءة، لفقدان موجبه أو سالبه.

ويعني المصنف ـ رحمـه اللّه ـ بقولـه: (والكلام في عـدمها كـالكلام في عدمه الخ) أن فقد الشرط أو فقد جزء العلة من الأشياء الممكنة، فعدمه يستند أيضاً إما إلى فقد شرطـه أو عدم جـزء علته، وهكـذا ينتهي عدمهـا الى عدم الواجب الذي فرض كونه موجباً، والذي يستدعي عدمها عدمه.

(الأصل)

«نقض» [في إبطال نظرية العقول التي قال بها الفلاسفة]

«قالت الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وكل شبهةً لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة.

ولـذلك قـالوا: لا يصـدر عن الباري تعـالى بلا واسـطة إلا عقل واحد، والعقل فيه كثرة، هي الوجود والامكان، ولذلك صدر عنه عقل آخر ونفس، وفلك مركب من الهيولي والصورة.

ويلزمهم أن أي موجودين فرضا في العالم كان أحدهما علّة لـلآخر بواسطة أو بغيرها.

وأيضاً: المتكثرات التي في العقل الأول، إن كانت موجودة صادرة عن الباري، لزم صدورها عن الواحد.

وإن صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب.

وإن لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات معقولاً».

(الشرح)

تقرير هـذه النظريـة التي قال بهـا الفلاسفـة، هو أن العلل والمعلولات

تنتهي إلى واجب الوجود، الذي هو واحد بسيط مجرد عن الإضافات والاعتبارات، لا تركيب فيه، وما كان كذلك لا يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحدٍ بسيط مثله، وإلا كان الواجب مركباً.

وبيان ذلك أنه لو صدر عن الواجب أكثر من واحدٍ، لكان مفهوم صدور أحدهما مغايراً لمفهوم صدور الآخر، وهذا يعني أن الخصوصية أو السنخية في كلٍ من المفهومين متغايرة مع الأُخرى، وهي نفسها اقتضت المغايرة بينهما. وذلك لأن صدور الأثر عن المؤثر لا بد أن يكون في السبب جهة ذاتية فيه اقتضت صدوره، وهذا المرجح هو ما نسميه بالسنخية أو الخصوصية، وهي اقتضت صدور الأثر دون سواه، فإذا صدر عن الواجب أكثر من أثر واحد، كان يقتضي لكل منهما سنخية وخصوصية مغايرة للاخرى، ويستتبعه تغاير المفهومين في صدور هذا وصدور هذا.

وعلى هذا فكل من الخصوصيتين أو السنخيتين إما أن تكون وجودية أو عدمية، أو اعتبارية.

وعلى الأول إما أن يكون كل منهما جزءاً من الواجب المؤثر، على نحو تكون العلة للأثر مركبة من ذات الواجب ومن الخصوصية.

وإما أن هذه الخصوصية خارجة عن العلة، على نحوٍ لا تكون جزءاً منها، بل يكون كل من ذات الواجب والخصوصية، مستقلاً بالتأثير دفعةً أو بالتتالي.

وعلى الثاني والثالث، وهما كون السنخية عدميتين أو اعتباريتين، فان الأمر واضح، لأن الأمور العدمية أو الاعتبارية لا تؤثر في الوجود، ويبقى الواجب معهما على بساطته، يمتنع أن يصدر عنه أكثر من واحد.

ونعود إلى الأولى، فنقول: إن الخصوصية إن كانت جزءاً من العلة على نحو التركيب، بحيث يكون المؤثر هو ذات الواجب والخصوصية على نحو المعية والتركيب، فيلزم أن يكون الواجب مركباً، والمركب ـ كما أسلفنا ـ

مفتقر إلى أجزائه. والافتقار دليل الإمكان ، فينقلب الـواجب عن كونـه واجباً ويصبح ممكناً.

ويلزم أيضـاً تعدد القـدمـاء، بعـد افتـراض أن الخصـوصيـة جـزء من الواجب، وقديمة معه.

وأما إذا لم تكن الخصوصية جزءاً من العلة الواجبة. بـل كان كـل منها ومن الواجب مستقلاً بالتأثير، فيلزم أيضاً تعدد القدمـاء، وتعدد العلة لمعلولٍ واحد.

هذا إذا أثّرا معاً في وقت واحد.

أما إذا كان تأثير أحدهما بعد تأثـير الآخر، فيلزم منـه أن يكون الأخـير منهما مؤثراً فيما هو موجود، وهو تحصيل الحاصل غير المعقول.

ويعود بنا السؤال مرةً أخرى، لو كان كـل من الخصوصيتـين وجوديـةً، ووجـد معلولان آخران عنهـما، فنقول: إن مفهـوم وجـود أحـد الأثـرين غـير مفهـوم وجـود الأثـر الآخر، وذلك تبعاً لوجود خصوصيتين جديدتين، نشأتـا عن الأثـر في الأولـين. فـان كـانتـا وجـوديتـين داخلتـين في حقيقـة كـل من الخصـوصيتين الاوليـين، فيلزم تركب العلة من الخصـوصيتـين الأوليـين ومن الجديدتين.

وإن كانتا خارجتين وكان كل منهما مؤثراً على نحو الاستقـلال وفي وقت واحد، فيلزم تعدد العلة على معلول واحد.

وإن كان التأثير على نحو التعاقب، لزم أن يكون التأثير للأخير فيـما هو موجود.

وإن كانت الخصوصيتـان الجديـدتان أمـرين اعتبارين أو عـدميين فقـد تقدم بطلانهما، لعدم تأثير العدم أو الامر الاعتباري في الوجود.

وحينئـذٍ فـإمـا أن تمضي سلسلة الخصـوصيـات الى مـا لا نهايـة في

التسلسل، أو تعود إلى الأولى فتدور، وكلاهما باطلان.

ولأجل ذلك قال هؤلاء الفلاسفة:

إن المعلول الأول للواجب هو العقل الأول، وهو بالنظر إلى ذاته ممكن، وبالنظر إلى غيره، وهو علته، واجب. أي أن وجوبه بالغير، وهو واجب الوجود. وله ماهية، ووجود مستفاد من علته الواجبة، وهو يعقل ذاته، لكونه من المجردات، ويعقل مبدأه الذي صدر عنه.

وبعبارة أخرى، أن للعقل الأول ست اعتبارات وإضافات، ثلاثة منها تعود إلى ذاته، وهي: هويته، وإمكانه، وتعقله لذاته، لأنه من المجردات.

وثلاثة أخرى تعود بسبب نسبته إلى المبدأ الأول، وهي: وجوده منه، ووجوبه به، وتعقله له.

وأنه بهذه الاضافات والاعتبارات المتعددة، تكثّرت الموجودات. فباعتبار تعقله للمبدأ الأول ووجوبه به يصير علة للعقل الثاني.

ومن حيث أن له هوية وإمكاناً وتعقلاً لذاته يصير مبدأ للفلك.

وهكذا تترتب العقول والأفلاك إلى العقل الأخير والفلك الأخير(١).

وإنما حدا بهؤلاء الفلاسفة إلى أن الذي صدر عن الواجب، هو العقل الأول، ثم تسلسل على ما تقدم، هو أن الصادر عن الواجب الواحد البسيط، إما أن يكون جسماً، وهو مركب من المادة والصورة، وهذا لا يمكن أن يصدر عن الواحد البسيط لفرض أن الصادر عنه مركب من أمرين.

وإما أن يكون مادةً، والمادة هي الجوهر القابل المنفعل، وهذا لا يمكن أن يكون فاعلاً وعلة للموجودات، إذ المعلول الأول يجب أن يكون علة لما بعده، ولأن نسبة القبول في المادة، هي الإمكان وتلقّي الوجود من غيرها،

---

(١) انظر: كشف الفوائد ص ٧٠ ـ ٧١ مع الحاشية.

ونسبة الفاعل، هو الوجوب، باعتبار كون العلة موجبة، وأثرها وهو المعلول الأول يكون واجباً أيضاً. والشيء الواحد بنسبته الى شيء واحد، يستحيل أن يكون الامكان والوجوب معاً.

وإما أن يكون صورة، وهي مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة، لأنها إنما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة والتشخص إنما يكون بمقارنتها للمادة.

وإذا كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره، كانت مستغنيةً في عليتها عن المحل، وهو محال، لعدم انفكاك الصورة في تشخصها عن المادة.

والخلاصة: أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة، فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات.

وإما أن تكون نفساً، وهي لا يعقل إلا بواسطة البدن والجسم، فلو كانت هي المعلول الأول، لكانت علة لما بعدها من الأجسام، إذ تأثيرها مشروط بالاجسام، فلو كاانت سابقةً عليها، لكان السابق مشروطاً باللاحق في تأثيره المستند إلى السابق.

وإما أن يكون عرضاً، وهو محتاج في وجوده إلى الجوهر والمحل، فلو كان العرض هو المعلول الأول، لكان علة في وجود الجواهر كلها، التي هي شرط لوجود العرض، أي يكون السابق، وهو الجوهر الذي هو المحل للعرض مشروطاً في وجوده باللاحق، وهو العرض.

والخلاصة: أن الصورة والعرض مشروط وجودهما بالمادة والجوهر، فلا يكونان سابقين عليهما.

والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون مقدمة عليه، تقدم العلة على المعلول، وإلا لاستغنت في تأثيرها عنه[1].

---

(١) انظر: شرح التجريد ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

وإمـا أن يكون عقـلاً، ولا يلزم من افتـراض كـونـه المعلول الأول أي محـذور، فيتعين أن يكـون هـو المعلول الأول الـذي صـدرت عنـه الممكنـات الكثيرة.

وقبـل إيراد نقض المصنف ـ رحمـه اللّه ـ على مـا ذكـره هؤلاء، نـذكـر أموراً، لها علاقة بالموضوع.

(الأول): ان المؤثر أو السبب ـ كما سبق ـ إما أن يكون تأثيره في المسبب بتـوسط داعيه وقـدرته، وإما أن لا يكـون كـذلـك، والأول يسمى القـادر أو الفاعل المختـار، ويسمى الثاني السبب الموجب.

(الثـاني): أن صـدور المسبب عن السبب، لا بـد أن يكـون لـه جهـة مـرجحة اقتضت هـذا الصـدور المعـين دون سـواه، وهـذا مـا يسمى لـديهم بالسنخية أو الخصوصية، التي وجد بها الاحراق من النار، دون البرودة مثلاً.

(الثالث): ان اقتضاء التأثير من المؤثر لسنخيـةٍ أو خصـوصية، هـو من خصائص السبب الموجب، دون المؤثر القادر والفـاعل المختـار، الذي يكـون المرجح لديه هو علمه بالمصلحة والمفسدة في الايجاد والاعدام.

(الـرابع): إن ذات السبب من حيث هـو لا عـلاقـة لـه فعـلاً بـذات المسبب من حيث هو، وإنما تنشأ العلاقة بينهما عنـد عملية التـأثير والتسبيب، أي عنـد عملية صـدور المسبب عن السبب. فذات العلة إنمـا تكتسب صفـة العلية والسببية عند عملية الصـدور والتأثـير، وحصول ذلـك الارتباط الـذي تقوم به حقيقة المعلول والمسبب، على ما أشير إليـه سابقـاً، إنما يكـون مقارنـاً للتأثير.

وهذه العلاقة الناشئـة، إنما هي في رتبـة متأخـرة عن ذات السبب بعد وجوده، ومن غير الممكن أن تؤخذ هذه العلاقة جزءاً أو شرطـاً للسبب، وإلا لزم أخذ ما هو من الأثر في نفس المؤثر قبل تأثيره، وهو دور باطل.

(الخامس): ان كل ما يفرض من سنخيـة وعلاقـة بين العلة والمعلول،

لا يمكن أن يكون مؤثراً في وجود المعلول، لأن ذلك من الأمور الاعتبارية والمنتزعات الذهنية، غير القارة خارجاً. فإن وجوبه بالعلة، وتعقل ذاته، وإمكانه أمور اعتبارية ذهنية منتزعة بعد صدوره عن الواجب وفي مرحلة متأخرة فلا يمكن أخذها في العلة.

وبعد هذا فإن المصنف ـ رحمه اللّه ـ رفض هذه النظرية واعتبرها سخفاً، ونقضها بما يلي:

أولاً: إنه لو تمت هذه النظرية، فإنما يمكن التسليم بها في خصوص العلة الموجبة، أما في الفاعل القادر المختار فلا، إذ لا سنخية ولا إضافة ولا علاقة، ولا اعتبار للترجيح سوى إرادته وعلمه بالمصلحة فيما يصدر عنه.

ثانياً: ان افتراض السنخية أو الخصوصية التي اقتضت اللوازم الباطلة ـ على ما تقدم ـ وبالتالي إلى افتراض العقول العشرة، فراراً من تلك اللوازم، لا يجدي شيئاً، لأن المحذور الذي هرب منه أصحاب هذه النظرية ما زال باقياً فيما لو صدر عن الواحد البسيط واحد بسيط أيضاً.

ذلك: لأنه لا بد ـ حسب قولهم ـ من افتراض خصوصية أو سنخية لتصحيح صدور معلولٍ ما عن علةٍ ما بين العلة والمعلول الواحد.

فيقال حينئذٍ: إن هذه الخصوصية إما أن تكون وجودية داخلة في العلة، كجزءٍ منها، فيلزم تركب العلة وقدمها.

وإما أن تكون خارجة عنها ليست بجزء منها، بل كانت مستقلة بالتأثير، فان كانت مؤثرة حال تأثير الواجب، فيلزم تعدد العلة لمعلول واحد، وهو باطل إن تقارنا في التأثير.

وإن كانت مؤثرة بعد تأثير الواجب على نحو التعاقب، فيلزم تحصيل الحاصل والتأثير فيما هو موجود.

وإن كانت هذه الخصوصية عدمية أو اعتبارية، فليس لها أي تأثير في الأشياء الوجودية.

على أنه كيف يكون للجهات التي اكتسبهـا العقل الأول من الامكـان، ووجوبه بالغير وتعقل ذاته، دخل في التأثير والايجاد بالنسبة الى المرحلة الثانيـة التي ينبثق فيها العقل الثاني من العقل الأول، والفلك، والنفس، مع أن هذه كلها أمور اعتبارية، لا موطن لها إلا في الذهن.

ثالثاً: ان هذه الجهات إن كانت كثيرة كيف يمكن صدورها عنه تعالى مع وحدته، وإن كانت واحدة كيف يحصل التكثّرُ بها.

وهذا ما أشـار إليه المصنف ـ رحمـه اللّه ـ بقولـه: (وأيضاً فـالمتكثّرات الـخ) فان تلك الإضـافات المتكثـرة في العقـل الأول (المعلول الأول) إمـا أن تكون موجودة ووجودية وصدرت عن البـاري تعالى، لـزم صدور الكثـير عن الواحد البسيط.

وإن صدرت عن غيره، لزم تعدد الـواجب القديم، وهـو ذات الباري تعالى، ومـا صـدرت عنه.

وإن كـانت هـذه المتكثـرات غـير مـوجـودة، فـلا يعقـل تـأثيـرهـا في الموجودات.

رابعاً: إن القول بأن العلة الواحـدة البسيطة لا يصـدر عنها إلا معلول واحد بسيط، يلزمه ـ بصرف النظر عما قالـوه من المتكثرات ـ أن تكـون جميع الموجودات في سلسلة واحدة طولية، بحيث يصبح أي موجود فرضته علةً، هو علة لأي موجود آخـر فرضتـه، أو معلول له، بعلة قـريبة أو بعيـدة، أو بعلة مباشرة أو بوسائط. فلا يوجد شيئان ـ بعد فرض أن جميع الموجـودات تشكل سلسلةٍ واحدة، يستغني أحدها عن الآخر، وبمعزلٍ عنه. والوجود المحسوس يكذب ذلك. وهذا ما أشار إليه المصنف ـ رحمـه اللّه ـ بقولـه: (ويلزمهم أن أي موجودين فرضا في العالم كان أحدهما علةً للآخر بواسطة أو بغيرها.

كما أشار إليه العلامة الحلي شارح التجريد بقوله:

«لما بيّنَ أن العلة الـواحدة لا يصـدر عنهـا إلا معلول واحـد، لـزم أن

تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة، بحيث يكون أي موجودٍ فرضته علة، علةً لأي موجود فرضته أو معلولاً له، إما قريبة أو بعيدة، فلا يوجد شيئآن يستغني أحدهما عن الآخر. والوجود يكذب هذا»[1].

كما أشار إليه أيضاً في شرح قواعد العقائد[2].

(الأصل)

«أصل» [في أنه تعالى عالم بكل شيء وقادر على كل شيء]

«قد ثبت أن فعل الباري سبحانه تبع لداعيه، وكل من كان كذلك كان عالماً، لأن الداعي هو الشعور بمصلحة الإيجاد والترك.

ويجب أن يكون عالماً بكل الممكنات، قادراً على كلها، لأن تعلق علمه تعالى وقدرته ببعض الأشياء دون بعض، تخصيص من غير مخصص».

(الشرح)

قد سبق أنه تعالى واجب لذاته، وأن غير الواجب ممكن لذاته، يستمد وجوده من غيره، وهو الواجب، وأن كل ما سوى الواجب ممكن.

وإذا كان كذلك فجميع الممكنات متساوية بالنسبة إليه، ليس بعضها أولى من بعض. فلا يكون بعضها مقدوراً وبعضها غير مقدور، ولا بعضها معلوماً، وبعضها غير معلوم، فنسبتها جميعاً إلى الواجب - بعد فرض أنها ممكنة، وأن وجودها من غيرها وهو الواجب - واحدة، سواء أكان من حيث قدرته على إيجادها، أم من حيث علمه بها، وإلا للزم تخصيص بعض الممكنات دون بعض من حيث علمه بها وقدرته عليها، وهو باطل.

---

(١) انظر: شرح التجريد ص ٦٦.

(٢) انظر: كشف الفوائد ص ٧٠ مع الهامش ص ٧١.

وأيضاً قد سبق أن واجب الوجود فاعل بالاختيار، وقادر، يصدر عنه فعله تبعاً لداعيه وقدرته، وليس مؤثراً موجباً، يصدر عنه الأثر لذاته دون توسط الارادة بينه وبين فعله.

والداعي الباعث نحو الفعل ليس هو إلّا الشعور بالمصلحة في إيجاد الشيء أو تركه.

وإدراك المصلحة في ذلك ليس معناه إلا العلم بالايجاد والترك، على ما سبق في أول الكتاب، وذلك يقتضي أسبقية العلم بالمصلحة على إيجاد الشيء أو تركه. وما كان كذلك وله هذه الصفة كان عالماً.

والداعي ـ كما سبق أيضاً ـ لا يدعو إلا إلى أمر معدوم يتعلق به الداعي إلى إيجاده، ويستحيل أن يدعو إلى موجود، للزوم تحصيل الحاصل.

والمعدوم الذي يتعلق الداعي بايجاده يكون إيجاده مقصوداً، والقصد إليه يقتضي العلم به، وإلا استحال قصد غير المعلوم.

وإيجاد المعدوم يقتضي القدرة، عليه، والا استحال وجوده.

«نقض وجواب شبهة»

«قالت الفلاسفة: الباري لا يعلم الجزئي الزماني، وإلا لزم كونه محلاً للحوادث، لأن العلم هو حصول صور متساوية للمعلوم في العالِم، فلو فُرض علمه بالجزئي الزماني على وجهٍ يتغير، ثم تغير، فإن بقيت الصور كما كانت، كان جهلاً، وإلا لكانت ذاته محلاً للصوره المتغيرة بحسب تغير الجزئيات.

وهذا... يناقض قولهم: إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وأن ذات الباري علة لجميع الممكنات، وأنه تعالى يعلم ذاته.

والعجب أنهم ـ مع دعواهم الذكاء ـ كيف غفلوا عن هذا

التناقض. فهم بين أمور خمسة:

إما أن يثبتوا للجزئيات الزمانية علةً لا تنتهي في السلسلة إلى العلة الأولى.

أو لم يجعلوا علمهم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول.

أو اعترفوا بالعجز عن إثبات عالميته تعالى.

أو لم يجعلوا العلم حصول صور متساوية للمعلوم في العالِم.

أو يجوّزوا كونه تعالى محلًّا للحوادث.

والجواب عن الشبهة.

إنما يلزم ما ذكروه على تقدير كون علمه زائداً على ذاته.

وأما إذا كان عين ذاته فيتغاير الاعتبار، فلا يلزم تغير علمه تعالى.

لأنـا نعلم ـ ضرورة ـ أن من عَلِمَ متغيراً لم يلزم من تغيره تغير ذاته».

(الشرح)

الجـزئي الذي هـو مصداق الكـلي وفرد منـه، إما أن يلحظ مجـرداً عن الزمان، كما في جزئيات كلي الرجل، وهذا لا يلزم من العلم بجزئياته تغيراً في العلم.

وإما أن يلحظ مقروناً بالزمان باعتباره ظرفاً لوجوده ومتجدداً فيه، وهذا النوع هو موضوع شبهة الفلاسفة في عدم علمه تعالى بالجزئيات الزمانية.

وتقرير هذه الشبهة، أنه تعالى لو كان يعلم الجزئيات الزمانيـة المتغيرة، فان كانت صورة العلم الأولى الموجودة قبل حـدوث الجزئي بـاقيةً عـلى حالها بعد حدوثها وقد تغـير، كان ذلـك مؤدياً إلى الجهـل، لأن العلم بالشيء قبـل

حدوثه غير العلم به بعد حدوثه، إذ صورة العلم بأن زيداً سيوجد يوم الجمعة مثلاً، مغايرة لصورة العلم بوجوده يوم الجمعة فعلاً.

وإن لم تبق صورة العلم على حالها للشيء المتغير، كان ذلك موجباً لتغير العلم تبعاً لتغير المعلوم، وكانت ذاته تعالى محلاً للصور المتغيرة، بحسب تغير الجزئيات. وهذا يعني أن ذاته محل للأعراض، ويتناقض مع ما فرض من قبل من أن ذاته ليست محلاً للأعراض(١).

أو بعبارة أوضح، إن هؤلاء منعوا من علمه تعالى بالجزئيات المتجددة، للزوم تغير العلم عند تغير المعلوم، ولو لم يتغير العلم وبقي على حاله عند تغير المعلوم، لم يكن هذا العلم علماً، بل كان جهلاً، لأن من شرط العلم مطابقته للمعلوم ومساواته له، ويستحيل مطابقة شيء للنقيضين. وعلمه تعالى يستحيل تغيره، والا كان سبحانه محلاً للحوادث والأعراض.

وإنما قيّد المصنف ـ رحمه الله ـ الجزئي الزماني بأن يكون على نحوٍ يتغير، لاخراج الجزئيات غير الزمانية، كجزيئات الكلي كما سبق في أول هذا الفصل.

وربما كان لاخراج الجزئيات الزمانية المعلومة بواسطة أسبابها الكلية وقوانينها الثابتة المعلومة، كما في علمنا بان الأرض حين تتوسط بين الشمس والقمر وقع الخسوف، وأن القمر حين يتوسط بين الشمس والأرض وقع الكسوف. فان مثل هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل، سواء أحصل الخسوف والكسوف فعلاً أم لا.

ولكن هذا العلم على وجهٍ كلي، لا يعني أن العلم تعلق بالمتغير من حيث هو متغير. فالعلم بحصول الخسوف عند حدوث سببه ليس علماً

---

(١) نسب الى جماعة من الإسلاميين، كالجهم بن صفوان، وهشام بن الحكم وغيرهما، القول بأن الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون، وأنه لا يعلم المستقبلات وهي الجزئيات الزمانية، وقد أشرنا الى هذا في كتابنا: (هشام بن الحكم).

بحصول الخسوف فعلاً، بل إن العلم بأنه سيوحد الخسوف مثلاً، غير العلم بحصوله فعلا، لأن العلم بأنه سيحصل قد ارتفع وعدم، ووجد علم آخر بأنه حاصل وموجود فعلاً، بالنسبة الى هذا الخسوف المعين.

وقد أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بعدة أجوبة.

فأجاب جماعة من المعتزلة، بأن العلم بأن الشيء سيكون موجوداً مستقبلاً، هو بعينه العلم بأنه كائن وموجود عند وجوده في الحال. لأن العلم بأن زيداً مثلاً سيوجد في الغد، هو نفسه بأنه موجود في الغد، ويكون ذلك بنفس العلم الأول، من دون أن يتغير أو يتجدد.

وضعف هذا الجواب ظاهر، لأن العلم بأنه سيوجد مركب من أمرين: الأول العلم بوجوده في المستقبل، الثاني العلم بعدم وجوده في الحال.

أما العلم الثاني بوجوده في الحال، فيشترط فيه وجوده الحالي لا الاستقبالي، وحينئذ يتغاير العلمان. فان العلم بأن زيداً سيجيء غداً، لا يتحقق إلا مع العلم بمجيء الغد؛ فيحصل علم آخر غير العلم الأول.

وأجاب آخرون من قدمائهم كهشام بن الحكم وغيره، - على ما حكي عنهم - بأنه تعالى لا يعلم المستقبلات والموجودات الزمانية، إلا عند وجودها وكونها، لئلا يلزم الجهل عليه، ان لم يطابق العلم المعلوم، وبقي على حاله ولم يساوه.

وجوزوا التغير في علمه سبحانه، إن ساوى العلم المعلوم، بحيث يلزم التغير في هذا العلم.

ولكن مثل هذا التغير في علمه، لا يستلزم التغير في ذاته، أو كونها محلاً للاعراض. لأن مثل هذا العلم شأنه شأن الأضافات والنسب الاعتبارية لا تحقق لها في ذاته، كما هي الحال في وصفه تعالى، بأنه الظاهر، والباطن، والأول، والآخر، وأنه كان قبل الخليقة، وهو يبقى بعدها أو معها.

فالقبلية على الكائنات مثلاً، تتبدل إلى معيّةً معها. وكل ذلك أمور اعتبارية لا تستوجب تغيراً في ذاته، أو كونها محلاً للأعراض، ويكون حالها حال الصفات السلبية، ككونه لا ضد له ولا ند، ولا شريك، وليس متحيزاً، ولا جسماً، وهكذا. فان شيئاً من هذه السلبية ليست أعراضاً على الذات مما يستوجب أن تكون ذاته محلاً للأعراض، وإنما هي نسب اعتبارية لا موطن لها إلا في الذهن.

وبخاصة أن المعروف من مذهب هشام في الصفات، أنها ليست هي ذاته، ولا غيرها. وهذا يؤيد أن التغير في العلم لا يستدعي تغيراً في الذات.

وأجاب آخرون منهم، وصفوا بأنهم محققون، بأن العلم صفة حقيقية، يلزمها الإضافة، فلا يكون علم بدون معلوم، كما لا تكون قدرة دون مقدور، فالعلم والمعلوم، والقدرة والمقدور من الأمور الحقيقية المتضايفة، ترتبط الإضافة بينهما وجوداً وعدماً، فإذا كان هناك معلوم كان هناك علم به، وإذا عدم المعلوم عدمت إضافة العلم إليه. ونسبة المعلوم إلى العلم ـ تماماً ـ كالقدرة، فإن إضافتها إلى المقدور مرهونة بوجودها، فإذا عدم المقدور عدمت إضافة القدرة إليه، ولكن هذا لا يستوجب عدم القادر عند عدم المقدور، ولا تعدم الصفة الحقيقية عن العالم أو القادر. بل العدم يكون بنسبة العلم إلى المعلوم، والقدرة الى المقدور فقط.

وبكلمة أخرى: أننا حين نصف اللّه سبحانه بالعلم، يكون هناك إضافتان: إحداهما إضافة العلم إليه سبحانه. والأخرى إضافة العلم إلى المعلوم، التي تدور معه وجوداً وعدماً. فارتفاع إضافة العلم إلى المعلوم عند ارتفاعه، لا يمس بحال من الأحوال الاضافة الأولى، وهي إضافة العلم إلى اللّه تعالى، ولا تستلزم تغيراً في الذات، بل التبدل في العلم انما حدث بالنسبة إلى إضافة العلم الى المعلوم فقط، دون إضافته الى العالم سبحانه(١).

(١) هذه الأجوبة الثلاثة ذكرها العلامة الحلي في كشف الفوائد.

ويجاب أيضاً، بأن الشبهة مبنية ـ أساساً ـ على أن حقيقة علم اللّه تعالى هو صورة الشيء المعلوم في الذهن، وأن حاله حال العلم عندنا ـ نحن الممكنات ـ ولا بد للصورة العلمية أن تطابق المعلوم وتساويه، وتكون عارضة.

ولو أخذنا بهذا، فإنه يلزم حتى في المعلوم غير المتغير أن يكون العلم عارضاً، وتكون الذات العالمة محلاً لهذا العرض. وهذا ـ بالطبع ـ من شئون الأجسام والأشياء الممكنة.

أما إذا كانت حقيقة علمه تعالى تختلف عن حقيقة علمنا نحن ـ كما هو الحق ـ حيث لا حواس له كحواسنا تنقل الصور المعلومة ـ بل هي طور آخر فوق طور الممكنات، كحضور الأشياء لديه بذاتها، ولا مستقبل ولا حاضر ولا ماضٍ ـ وإنما هو الذي خلق الحاضر والمستقبل والماضي بخلقه للحوادث والظاهرات. فلا تغير في المعلوم، ولا تغير في علمه سبحانه، وإنما التغير والتبدل بالنسبة لنا نحن فقط.

وقد يجاب أيضاً، بأن العلم ليس من الصفات الثبوتية ـ كما هو المعروف عند طائفة من المتكلمين ـ وإنما هو صفة سلبية، ومثلها سائر الصفات، فانها سلبية، ولا صفة ثبوتية هناك. فمعنى أنه عالم، ليس بجاهل، وهذه السلبية لا تختلف حقيقتها عند تغير المعلوم من الحال إلى المستقبل، فهو ليس بجاهل في حدوث أمرٍ في المستقبل، وهو ليس بجاهل عندما يحدث ذلك الأمر في وقته، فالصفة السلبية لا تتأثر بذلك التغير.

وجواب هذا الجواب ظاهر، لأنه يلزم أن تكون جميع الصفات عدميات، وليس له سبحانه وجود ثبوتي تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والمصنف ـ رحمه اللّه ـ أجاب عن هذه الشبهة بجوابين: أحدهما نقضي، والآخر تحليلي.

أما الجواب النقضي، فهو أن هؤلاء الفلاسفة بنفيهم علمه تعالى

بالجزئيات والمستقبلات الزمانية، يناقض ما قرروه من قواعد:

الأولى: أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.

الثانية: أن ذاته تعالى علة لجميع الممكنات.

الثالثة: أنه تعالى يعلم ذاته.

ذلك، أن الجزئي المستقبل المتجدد ممكن حادث، ذو علة في وجوده، وهي ذاته سبحانه، وهو تعالى يعلم ذاته التي هي علة لجميع الممكنات، ومنها الجزئيات، والعلم بالعلة التي هي ذاته موجب للعلم بالمعلول، وهو جميع الممكنات، ومنها الجزئيات. فقولهم: بعدم علمه بالجزئيات مناقض لما قرروه من هذه الأصول الثلاثة.

وعليه كي يتفادوا هذا التناقض في دعواهم تلك، لا بد أن يلتزموا بأحد أمور خمسة، لتصحيح ما يدعون.

(الأول): أن يثبتوا أن للجزئيات والمتجددات الزمانية علة، لا تنتهي في سلسلة عللها إلى العلة الأولى ـ وهذا يلزم منه التسلسل الباطل.

(الثاني): أن يعدلوا عن أصلهم الذي قرروه، وهو أن العلم بالعلة لا يستوجب العلم بالمعلول.

وهذا ما لم يمكن الألتزام به، لأن كون العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول بحكم العقل.

(الثالث): أن يعترفوا بعجزهم عن إثبات كونه سبحانه عالماً، وهذا يعني أنه سبحانه مؤثر موجب، عندهم. وهم كانوا قد قالوا بأنه مؤثر قادر، على ما سبق من أن القدرة والداعي مستلزمان للعلم بالمقدور والأثر.

(الرابع): أن لا يفسروا العلم بأنه صور مساوية للمعلوم في ذات العالِم. وهذا لا يمكن أن يلتزموا به بعد أن قرروه بصراحة.

(الخامس): أن يقولوا بجواز كون ذاته تعالى محلاً للحوادث

والأعراض. وهذا أيضاً يناقض ما كانوا قرروه من أنـه تعالى غـير مفتقر وغـير محتاج. لأن الحاجة دليل الإمكان، وقد سبق أنه تعالى ليس حالاً في محل، ولا غيره حالاً فيه.

وأما الجواب التحليلي فهو أن هـذه الشبهة مبنيـة على مـذهب من يقول بأن علم الباري تعالى، صفة زائدة على ذاتـه، كما قـال به أهـل الصفات من الأشاعرة وسواهم، الذين أثبتوا له صفات زائدة على ذاته، فقـالوا: هـو عالم بعلم، وعلمه غيره، وقادر بقدرة، وقدرته غيره وهكذا، مما هو مستلزم لقـدم الصفات، ولكون الذات محلاً للأعراض.

أمـا عـلى القـول بـأَن العلم هـو عـين الـذات، وكـذا الحـال في جميـع الصفات، فانها عين ذاته، وليس وراء هـذه الصفات غـير الذات، فـلا يلزم من تغير المعلوم تغير الذات، وإنما التغير بالاضـافات والاعتبـارات الذهنيـة، التي لا تحقق لها خارجـاً، على النحـو الذي أُشـير إليه في الجـواب الثالث عن الشبهة.

وحين يكون علمه عين ذاته، لا شيء وراءها، فلا يلزم من تغير المعلوم تغير الـذات بـالضرورة، وإنمـا التغير في إضـافة العلم الى المعلوم المتغـير وفي نسبته إليه، لا في إضافة العلم إليه سبحانه على ما سبق.

وبخاصة عـلى القول بـارجاع صفـاته سبحـانه الى صفـات سلبية، أي سلب أضدادها أو نقيضها عنه تعالى.

«فائدة»

«الحي عند المتكلمين، كـل موجـود لا يستحيل أن يقـدر ويعلم. والباري سبحانه ثبت أنه قادر عالم، فوجب أن يكون حياً».

(الشرح)

إن الباري تعالى حي لدى كافة الإلٰهيين. ولا ريب في أن حقيقة حياته تعالى، ليست على ما هو المعهود من حياة الأحياء الجسمية، التي من خواصها النمو والزيادة والحركة، لأنه سبحانه ـ كما تقدم ـ ليس بجسم.

وبكلمة ثانية: إن الحياة حين نصف بها المادة، أو الجسم، فإنما يراد بها إتصافه بخصائص معينة وآثار خاصة. ومن هنا قالوا في تفسير الحياة: بأنها حالة تتميز بخصائص وظيفية وبنائية معينة كالأيض، أي الهدم والبناء، والنمو التناسل، والحساسية للمؤثرات، ونمو خلايا وأنسجة متميزة، وأشكال فردية تعرف بها[1].

أما حين يوصف بها ما ليس بمادة ولا جسم، وهو الخالق، فلا يمكن تفسيرها بنفس تلك الخصائص الحياتية المادية، حيث لا نمو خلايا ولا أنسجة، ولا عملية أيضية من هدم وبناء، ولا حساسية للمؤثرات، ولا تناسل مما هو من خصائص المادة وشئونها.

وإنما تثبت صفة الحياة للخالق سبحانه باعتبار ثبوت خصائص غير مادية له، تلازم الحياة ولا تنفك عنها، وهي صفة العلم والقدرة الثابتتين له، كما سبق. إذ لا يمكن أن يكون شيء ما، عالماً وقادراً، دون أن يكون حياً[2].

وقد اختلف المتكلمون في معنى حياته، تبعاً لاختلافهم في الصفات، هل هي زائدة على الذات، أم أنها عين الذات، أم أنها لا هي الذات ولا هي غيرها؟

فبعضهم يرى ـ انطلاقاً من قولهم أن الصفات كلها هي عين ذاته ـ أن

---

(١) الأيض في علم وظائف الأعضاء وعلم الأحياء: جميع العمليات الفيزيقية والكيمائية الخاصة بنشاط الكائن الحي ونموه. انظر: المعجم العلمي المصور ص ٣٣٨ و ٣٦٥.

(٢) ذكرنا هذا في كتابنا: «عقيدتنا» ص ٢٥٥.

معنى حياته تعالى، أن لا يستحيل أن يقدر ويعلم، ومعنى أنه حي أن لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً.

لكن على معنى أنه ليس هناك صفة مغايرة للذات، يكون باعتبارها قادراً عالماً، بحيث تنتفي معها استحالة أن يكون قادراً عالما. بل على معنى أنه ليس هناك إلا الذات المتميزة بنفسها المستلزمة للاستحالة المذكورة. وعلى هذا فيعود معنى حياته تعالى إلى معنى سلبي لا ثبوتي.

وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصري[1]. وارتضاه المصنف ـ رحمه اللّه ـ هنا وفي كتبه الكلامية الأخرى كالتجريد وقواعد الاعتقاد.

أما الاشاعرة فذهبوا إلى أن معنى حياته انه صفة، من شأنها أن تصير الذات الموصوفة بها، مما يصح عليها القدرة والعلم. أو بعبارة ثانية: الحي من كان على صفة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر.

وعللوا ذلك، بأن الذوات التي يصح عليها القدرة والعلم مساوية لغيرها من الذوات، فلولا اختصاص ذاته سبحانه بأمر آخر لأجله اتصف بهذه الصفة (الحياة) دون غيرها من الصفات، للزم الترجيح من غير مرجح.

واعترض عليهم المصنف ـ رحمه اللّه ـ بمنع مساواة ذاته سبحانه لسائر الذوات، بل هي مخالفة لها وليست مساوية، وهي متميزة بصفة الحياة لذاتها، وذاته تعالى هي المرجح، لا أمر خارج عنها، فان ذاته سبحانه مغايرة لسائر الذوات. فإن كانت الذوات الأخرى بحاجة الى صفة تكون هي المرجح لاتصافه بالحياة، فإن الأمر بالنسبة إلى ذاته يختلف، وليست كذلك، لجواز أن يكون اتصافه بهذه الصفة لذاته، لا لمرجح آخر غيرها، وإلا يلزم التسلسل، لأن صحة الاتصاف بهذا المرجح يحتاج إلى مرجح أيضاً، وهكذا فيتسلسل.

---

(١) هو محمد بن علي الطيب البصري المتكلم المعتزلي وأحد أعلام المعتزلة المشار إليهم، له: كتاب المعتمد في الفقه أخذ فيه الإمام الرازي، وكتاب المحصول. توفي سنة ٤٣٦ هـ. الكنى والألقاب ج ١ ص ٥٠ ـ ٥١.

وما ذهب إليه الأشاعرة هنا مطرد عندهم في جميع صفاته الأخر، فقد قالوا بأن معنى علمه، أنه يتصف بأمر آخر غير الذات، به يعلم، وأنه قادر، على معنى أنه يتصف بأمر آخر غير الذات، به يقدر، وهكذا بناء منهم على أن جميع الذوات متساوية، ومنها ذاته تعالى، فلا بد في وصفه بالعلم أو القدرة أو غيرهما من مرجح ومن صفة أخرى، يدور معها علمه وقدرته وحياته مدارها، اللاحقة للذات المغايرة لها، وتكون الصفة القائمة بالذات هي المرجح لاتصافه بالعلم والقدرة والحياة، بل وغيرها من الصفات، ولأنه لولا اختصاص الذات بأمر آخر وراء هذه الصفات، به اتصف بها، للزم الترجيح بدون مرجح.

ومن هنا قالوا: انه تعالى عالم بعلم، وعلمه غيره، وقادر بقدره، وقدرته غيره، وحي بحياة، وحياته غيره وهكذا في سائر الصفات.

والمصنف ـ رحمه اللّٰه ـ رد هذا القول بما تقدم، وهو أن ذاته ليست مساوية لسائر الذوات الاخرى، بل هي مغايرة لها، وأن اتصافه بالصفات المشار إليها إنما كان لذاته، لا لمرجح خارج عن الذات، بل ذاته سبحانه هي المرجح، وهي التي تتميز بهذه الصفات، ومنها الحياة لذاتها، والتميز إنما هو بالاضافات والاعتبارات التي ليس لها تحقق خارجاً، كما سبقت الإشارة إليه[1].

أما القول بأن الصفات ليست ذاته ولا غيرها كما نسب الى هشام بن الحكم وغيره، فبطلانه واضح، لأن الصفات من الأعراض، وهي بحاجة إلى محل تعرض عليه، وهو إما أن يكون الذات كما هو رأي المصنف ـ رحمه اللّٰه ـ وغيره، وإما غيرها. أما قيامها بغير محل فمما لا يعقل.

---

(١) اعتمدنا في شرح هذا الفصل على شرح التجريد وكشف الفوائد وكلاهما للعلامة الحلي تلميذ الطوسي رحمهما اللّٰه.

«فائدة»

«علمه تعالى أن في الإيجاد أو في الترك مصلحةً، يسمى إرادة، وعلمه بالمدركات يسمى إدراكاً، وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمى سمعاً وبصراً. وهو تعالى باعتبارها يسمى مدركاً، ومريداً، وسميعاً وبصيراً».

(الشرح)

الإرادة هي التحرك والميل نحو المراد، وهي من الأعراض النفسية، واللّه سبحانه ـ كما سبق ـ ليس محلاً للأعراض، إذن: لا بد من صرف ظاهر الأسم (المريد) الذي أُطلق عليه سبحانه في القرآن والأحاديث عن ظاهره.

ولما كان تحرك المريد نحو المراد لأجل اعتقاده وعلمه بوجود مصلحة في إيجاده أو تركه، كان لا بد من إطلاق اسم المريد على اللّه تعالى، على علمه بهذه المصلحة، ويكون ذلك من باب إطلاق المريد على اللازم دون الملزوم.

والإدراك ـ كما سبق ـ هو الإطلاع على الشيء المدرك بواسطة الحواس مباشرة. وهذا من لوازم ذوات الأدوات. واللّه سبحانه ليس بجسم ولا جسماني، وليس له آلة ولا جارحة. إذن: لا بد من التصرف في إطلاق المدرك عليه، وحمله على نتيجة الإدراك الحسي، وهو حضور الشيء لديه وعلمه به.

ومثله إطلاق اسم سيمع وبصير عليه تعالى، باعتبار نتيجة السمع والبصر، وهو العلم بالمبصر والمسموع.

(أصل) [في نفي الرؤية]

«كل ما في الجهة محدث، والواجب ليس بمحدث، فلا يكون في جهة. وإن لم يكن في جهةً لم يكن إدراكه بآلةٍ جسمانية، لأنه لا يدرك بها إلا ما كان في جهةٍ، قابلاً للاشارة الحسية.

ويعلم من ذلك، أن لا يرى بحاسةٍ البصر، لأن الرؤية بها لا تعقل إلا مع المقابلة، وهي لا تصح إلا في شيئين حاصلين في الجهة.

وكل ما ورد مما ظاهره [الرؤية] أُريد به الكشف التام».

(الشرح)

أما أن كل ما كان في الجهة محدث، فلأن كل ما كان كذلك فهو محدود بالمكان، ومحتاج إليه، وما كان كذلك فهو جسم ممكن محدث، لما سبق. ولأنه يكون محلاً للأكوان الاربعة الحادثة (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق).

والباري تعالى ليس بمحدث، فلا يكون في جهة، وإذا لم يكن في جهة لم يكن إدراكه بآلة أو جهاز من الاجهزة الجسمية، كالبصر والسمع وغيرهما. لأن مثل هذه الادوات لا يدرك بها إلا ما كان في جهة ويقبل الاشارة الحسية.

ومن هذا يتبين أن الباري سبحانه لا يُرى بحاسة مادية جسمية كالعين، لأن من شرط الرؤية بها، المقابلة للمرئي، وهي لا تصح إلا في شيئين متقابلين، بحيث يكون كل منها في جهة. وهذا يعني أنه تمتنع رؤيتنا إياه بحاستنا البصرية، لأنه سبحانه ليس في جهةٍ حسية، ولا يشار إليه إشارة حسية، لأن ذلك من لوازم الأجسام الحادثة، سواء أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة.

وذهب قوم الى جواز رؤيته بالبصر يوم القيامة، اعتماداً على ظاهر قوله تعالى:

﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾. القيامة: ٢٣ وغيرها من الآيات.

ولكن لما كان رؤيته بالبصر من الممتنعات العقلية، فلا بد من صرف هذه الظواهر عن ظاهرها، إما، بحمل متعلق النظر على مضاف محذوف، وهو النعمة، فيكون المعنى: إلى نعمة ربها ناظرة، وإما بأن يكون المراد من قوله

(ناظرة)، (منتظرة) كما ورد ذلك في الحديث[1].

وقال بعض مجوزي الرؤية: إن رؤيتنا له تعالى يوم القيامة، ليست بالحاسة التي نبصر بها في الدنيا، بل بحاسةٍ سادسة. فان أرادوا أن هذه الحاسة السادسة مادية وجسمية فيرد عليهم ما تقدم، وإن أرادوا بها غير المادية ولا الجسمانية اي الرؤية القلبية فالنزاع يكون بينهم وبين منكري الرؤية البصرية لفظياً فقط.

«هداية» [في أنه تعالى متكلم وكلامه حادث]

«الباري تعالى قادر على الممكنات، فيكون قادراً على إيجاد حروفٍ وأصوات منظومةً في جسم جامد، وهو كلامه تعالى.

وهو باعتبار خلقه إياه متكلم، ويعلم من تركيبه من الحروف والأصوات كونه غير قديم، لأنه عرض لا يبقى، فكيف يكون قديماً؟».

(الشرح)

اتفق الكلاميون الإسلاميون على أنه تعالى متكلم، وبه ورد القرآن العزيز: ﴿**وكلّم اللّه موسى تكليماً**﴾. النساء: ١٦٤.

ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه، فذهب الأشاعرة ـ اطراداً لقاعدتهم التي أسسوها من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته وقديمه معه ـ الى أن معنى كونه مكلماً، هو أن كلامه صفة قائمة بذاته، وهذه الصفة مغايرة للعلم والإرادة وسواهما من صفاته، وأن هذا المعنى صفة نفسية قائمة بذاته، تدل عليه العبارات والألفاظ، ويسمونه بالكلام النفسي، وأن هذا المعنى القائم

---

(١) ورد ذلك في رواية ابراهيم بن أبي محمود قال: قال علي بن موسى الرضا (ع) في قول اللّه عز وجل: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾ يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها. التوحيد ص ١٠٣.

بالذات معنى واحد، ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر ولا إنشاء، ولا أي صفة من الكلام اللفظي. وأيدوا مذهبهم هذا، بالاستعمال الصحيح في مثل قولك: (قلت في نفسي)، وزورت كلاماً في نفسي، وغير ذلك، ومن هذا القبيل قول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وانما جُعل الكلام على الفؤاد دليلا

وقالوا: إن للكلام صوراً مختلفة، فصورة الكلام التي أوحاها الباري سبحانه إلى جبرئيل غير الصورة التي بلغها جبرئيل الى النبي، والصورة التي بلغها النبي إلى الناس غير الصورة التي بلغها إياها جبرئيل، وهكذا.

وذهب المعتزلة إلى أن كلامه ليس بقديم، وإنما هو حادث، خلقه اللّه تعالى في أجسام، كما خلق الكلام في شجرة الطور حين خاطب موسى عليه السلام، وأنه لا يعقل أن يكون الكلام صفةً ليست هي بعلم ولا إرادة ولا غيرها من الصفات، كما لا يعقل أن يكون معنىً واحداً، ليس له أي صفةٍ من صفات الكلام، من الخبر والانشاء، والأمر والنهي والاستفهام وغيرها.

وإلى هذا ذهب أهل العدل قاطبةً، ومنهم الإمامية.

وقد استدل المصنف ـ رحمه اللّه ـ على ذلك بأنه ليس للكلام معنى إلا معناه اللغوي المشتمل على الألفاظ والاصوات والتراكيب، وهو بهذا المعنى من الممكنات، وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات، ومنها الكلام المعهود، وعلى خلقه وإيجاده في أجسام جامدة، كما أوجد الكلام في الشجرة حين أوحى إلى موسى. وأنه بهذا المعنى يسمى متكلماً.

ولما كان هذا الكلام الذي أوجده في أجسام جامدة معينة، مركباً من حروفٍ وأصوات غير قارة، لأنها أعراض غير باقية، كان غير قديم، لأن القديم باقٍ لا يزول.

وإنه يلزم من قول الاشاعرة تعدد القدماء كما قال امير المؤمنين علي عليه السلام: (ولو كان كلامه قديماً لكان إلّهاً ثانياً).

(الأصل)

«إن قيل: المراد من الكلام حقيقة، يصدر عنها هذه الحروف والأصوات، وهي قديمة، لأنها صفة للّٰه تعالى.

قلنا: إنا بينا أن مصدرها ليس إلا ذاته، وأنه لا قديم سواه، فإن ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ».

(الشرح)

خلاصة السؤال هنا هو أن المراد من الكلام هو الحقيقة التي يصدر عنها هذه الاصوات والحروف، وهذه الحقيقة صفة قديمة معه، لأنها صفة للباري القديم.

وخلاصة الجواب: أن المصدر لها ليس إلا ذاته، قديمة لا قديم سواه، فإن أرادوا أن ذاته هي المصدر فقط ولا شيء غيرها، ولا قديم سوى ذاته، فلا نزاع في المعنى، بل يكون النِّزاع هنا لفظياً في التسمية، وإلا فيلزم تعدد القدماء.

«لطيفة» [في أسماء الباري تعالى]

«قد ثبت أنه تعالى ذات واحدة مقدسة، وأنه لا مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه.

فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره، ليس إلا لفظة (اللّٰه).

وما عداه إما أن يطلق عليه باعتبار إضافته إلى الغير، كالقادر، والعالم، والخالق، والكريم.

أو باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد، والفرد، والغني، والقديم.

أو باعتبار الإضافة والسلب معاً، كالحي، والعزيز، والواسع، والرحيم.

وكل اسم يليق بجلاله، ويناسب لجماله، مما لم يرد به إذنٌ، جاز إطلاقه عليه تعالى، ليس من الأدب، لجواز أن لا يناسبه من وجهٍ آخر.

وكيف، ولولا عنايته ونهاية رأفته في إلهام الأنبياء والمقربين، أسماءه تعالى، لما جسر أحد من الخلق أن يطلق واحداً من أسمائه عليه سبحانه».

(الشرح)

قد سبق أنه تعالى ليس بمركب، لأن المركب مفتقر إلى أجزائه، والافتقار دليل الإمكان، وأنه سبحانه ذات واحدة، لا تركيب فيها ولا انقسام، لا خارجاً ولا ذهناً.

وصفاته سبحانه التي تطلق عليه تنقسم بحسب الاعتبارات والاضافات. فمنها ما يطلق عليه من دون اعتبار شيء آخر سواه، وهذا ليس إلا لفظة (اللّه).

وأصل هذه اللفظة هو إله، واللام فيها للتعريف أو الجنس، ولكنه انحصر في فرده، من باب انحصار الكلي في الفرد.

وقد يقال: إن هذه اللفظة (اللّه)، ومعناها الإله، إنما هو باعتبار المألوه أو المربوب، فيكون اطلاق لفظة (اللّه) باعتبار غيره، وهو المألوه أو المربوب - تماماً - كلفظة الرب. لكنه أصبح عند اطلاق أصل لفظة اللّه، مستعملاً من دون ملاحظة اعتبار غيره.

ومنها ما يطلق باعتبار إضافته إلى سواه، كالقادر بالنسبة إلى المقدور، والعالم بالنسبة إلى المعلوم، والخالق بالنسبة المخلوق، والكريم بالنسبة إلى الهبات التي أفاضها على مخلوقاته.

ومنها ما يطلق عليه باعتبار سلب غيره عنه، كالواحد بالنسبة إلى سلب الكثرة عنه، وكالفرد بالنسبة إلى سلب التعدد عنه، والغني باعتبار سلب الفقر والحاجة عنه، والقديم بالنسبة إلى سلب الحدوث عنه.

ومنها ما يطلق عليه باعتبار إضافته إلى غيره وإلى سلب غيره عنه معاً، كالحي باعتبار هبته الحياة الى سواه، وباعتبار سلب الموت عنه، وكالعزيز باعتبار أنه المعز لسواه، وباعتبار سلب الذل عنه، وكالواسع باعتبار سعة رحمته وعطاياه لعباده أو باعتبار إحاطته بكل شيء وقدرته على كل شيء، وباعتبار سلب العجز عنه أو سلب الضيق عنه، وكالرحيم باعتبار إيصال رحمته الى غيره، وباعتبار سلب القسوة والغلظة عنه، وهكذا.

وقول المصنف ـ رحمه اللّه ـ: (وكل اسم الخ) يشير إلى أن أسماءه تعالى وصفاته التي تطلق عليه توقيفية على إذن الشارع، لا يسوغ إطلاق ما نشاء عليه من أسماء وصفات.

ذلك لأن الأسماء التي قد نراها لائقة بجلاله ومناسبةً لحكمته وجماله، ولم يرد بها إذن من الشارع، وإن كانت من هذه الجهة يجوز إطلاقها عليه تعالى، إلا أنه لا يجوز ذلك من جهة أخرى، وهي جهة الأدب معه سبحانه، لجواز أن لا تناسبه من جهة أُخرى، لا نعلمها، لاحتمال أن تكون دلالة ذلك عليه ناقصة، يشاركه فيها غيره من الممكنات.

ومن هنا قال الشهيد الأول في قواعده: «الأولى التوقف عما لم تثبت التسمية به، وإن جاز أن يطلق معناه عليه.

وقال الشيخ علي بن يوسف بن عبد الجليل[1] في كتابه: (منتهى السئول): «لا يجوز أن يطلق على الواجب تعالى صفة لم يرد في الشرع المطهر إطلاقها عليه، وإن صح اتصافه بها معنًى كالجوهر مثلاً، بمعنى القائم بذاته،

---

(١) هو من شراح الفصول النصيرية.

لجواز أن يكون في ذلك مفسدة خفية لا نعلمها، فإنه لا يكفي في إطلاق الصفة على الموصوف ثبوت معناها له، فإن لفظتي (عز وجل) لا يجوز إطلاقها على النبي (ص)، وإن كان عزيزاً جليلاً في قومه، لأنهما يختصان بالله تعالى.

قال الكفعمي في المصباح: وهذا معنى قول العلماء إن أسماء الله تعالى توقيفية، أي موقوفة على النص والاذن الشرعي[1].

«ختم وإرشاد»

«هذا القدر في معرفة ذاته تعالى وصفاته، التي هي أعظم أصلٍ من أصول الدين، بل هو أصل الدين، كافٍ، إذ لا يعرف العقل أكثر منه، ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه. إذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للأنام، وكمال إلهيته أعلى من أن تناله أيدي العقول والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام.

والذي نعرفه ليس إلا أنه موجود، إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه، أو سلبنا عنه ما نافاه، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبي، أو يحصل له نعت ذاتي معنوي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن أراد الإرتقاء عن هذا، ينبغي أن يتحقق أن وراءه شيئاً أعلى من هذا المرام، ولا يقصر همته على ما أدركه، ولا يشغل عقله الذي ملكه، بمعرفة الكثرة التي هي إمارة العدم، ولا يقف عند زخارفها التي هي زلة القدم، بل يقطع عن نفسه العلائق الذنية، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية، ويضعف حواسه وقواه التي بها يدرك الأمور الفانية، ويتحسس بالرياضة نفسه الأمارة التي تشير إلى التخيلات الواهية، ويوجه همته بكليتها إلى عالم القدس، ويقصر أُمنيته على نيل محل الرَوْح

(١) انظر: مصباح الكفعمي ص ٣٣٩ فصل اسماء الله الحسنى.

والأنس [. . . . .][1] الابتهال من حضر [ة] [ذي][2] الجود والإفضال، أن يفتح على قلبه باب خزانة رحمته، وينوره بنور الهداية التي وعد بعد مجاهدته، ليشاهد الأسرار الملكوتية، والآثار الجبروتية، ويكشف في باطنه الغيبية، والدقائق الفيضية، إلا أن ذلك [لم يخطر على قلب كل ذي قد][3] ونتائج لم يعلم مقدماتها كل ذي جد. ذلك فضل اللّٰه يؤتيه من يشاء، جعلنا اللّٰه من السالكين لطريقه، المستحقين لتوفيقه، المستعدين لإلهام تحقيقه، المستبصرين بتحلي هدايته وتوفيقه».

(الشرح)

هذا الفصل واضح لا يحتاج الى شرح، فنحن الممكنات لا نستطيع بعقولنا الممكنة المحدودة أن نتجاوز عتبة الإمكان، إذ من يحكم على شيءٍ لا بد أن يحيط بذلك الشيء، وذلك لا يمكن إلا بأن يكون خارج الشيء. ونحن ـ بحكم إمكاننا ـ لا نستطيع أن نتجاوز سلطان الإمكان، ولا أن نفكر الا من زاوية إمكاننا فقط، ولا أن نصف إلا ما هو واقع في نطاق قدرتنا المحدودة.

وكل ما نستطيعه هو اثبات أن لنا خالقاً واجب الوجود، غير خاضع لفرضيات الممكنات وصفاتهم، وأنه يستحيل أن ندرك حقيقة ذاته وماهيتها، لأن ذلك مما يباعد بيننا وبين الواقع، وينحرف بنا عن الطريق، ومن هنا قال الامام عليه السلام: «تفكروا في عظمة اللّٰه ولا تفكروا فيه».

---

(١) و ٢ و ٣ هنا في الاصل كلمات غير واضحة.

الفصل الثاني

في العَدْل

«تقسيم»

«كل فعلٍ إما أن ينفر العقل [منه] أولا، والأول قبيح، والثاني حسن.

والحسن إما أن ينفر العقل من تركه أولا، والأول واجب، ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب».

(الشرح)

هنا عدة أُمور لا بد من بيانها.

(الأمر الأول): كون الشيء ملائماً للنفس، كاللذة في الطعام والعملية الجنسية، والانتصار، وإدراك ما تصبو إليه النفس. يسمى حسناً.

وكون الشيء غير ملاءم للنفس، كالألم لدى المريض أو المحروم وغيرهما يسمى قبيحاً.

(الثاني): كون الشيء أو الفعل، له صفة كمال أو صفة نقصان، فالأول يسمى حسناً كالعلم، ويسمى الثاني قبيحاً كالجهل.

(الثالث): كون الشيء أو الفعل على نحوٍ لا يستحق فاعله ذماً عند العقلاء، وهذا يسمى حسناً، كالافعال المباحة. أو على نحوٍ يستحق فاعله الذم عندهم، وهذا يسمى قبيحاً، كالأفعال المحظورة شرعاً أو عرفاً.

(الأمر الرابع): لا ريب في أن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين لا يتوقفان على شرع أو عرف. إذ لا ارتباط بين كون الشيء ملائماً للنفس أو غير ملائم، أو كونه على صفة كمال أو نقص، بقضية شرع أو مواضعة. وهما خارجان عن محل النزاع.

أما الحسن والقبح بالمعنى الثالث فهو موضع نزاع واختلاف بينهم على مذاهب.

الأول، مذهب الأشاعرة القائلين بأنه لا حسن ولا قبح لشيء لدى العقل لذاته، وإنما الحسن ما أُسقط الشارع العقاب على فعله، والقبيح ما علق الشارع العقاب بفعله، وأنه ليس للفعل بحد ذاته صفة يكون باعتبارها حسناً أو قبيحاً. والحسن والقبيح إنما هو بجعل الشارع، فما أمر به كان حسناً، وما نهى عنه كان قبيحاً.

الثاني، مذهب أهل العدل من المعتزلة والإمامية وغيرهما، القائل بأن من الأفعال ما هو حسن بذاته، وقبيح بذاته، وبمعزل عن حكم الشرع أو المواصعة العرفية، على معنى أن الفعل مشتمل على صفة، تقتضي حسنه أو قبحه.

وقال بعض هؤلاء: إن حسن فعل أو قبحه ليس راجعاً إلى اشتماله على صفةٍ مقتضية لهما، بل المقتضي لهما هو ذات الفعل، وأن الشارع حين يحكم به وجوباً أو تحريماً، يكون كاشفاً عن هذا الحسن أو هذا القبح الذاتي، الذي كان خافياً، لا أن حكم الشارع هو سبب ثبوتهما كما قالت الأشاعرة.

وقالوا: إن من الأفعال ما يعلم بالضرورة والبداهة حسنه أو قبحه، ممثلين للأول بحُسن الإحسان، وللثاني بقبح الظلم، وهما ثابتان حتى لو لم يكن هناك شرع أو مواضعة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار.

ومنها ما يعلم حُسنه أو قبحه بالنظر والاستدلال، لا بالبداهة

والضرورة، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

ومنها، ما لا يكون للعقل فيه أي حكم، فيحتاج إلى الحكم بكونه حسناً أو قبيحاً الى الشرع، كحسن التكاليف وقبح مخالفتها، كتكاليف الصلاة والحج وسواهما.

والحاكم بحسن القسمين الأولين أو قبحهما هو العقل، أما الثالث فالحاكم بحسنه أو قبحه هو الشرع، والعقل تابع له في هذا الحكم(١).

ويبدو من كلام الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد تعميم النزاع في الحسن والقبح الى جميع معانيهما. وقد خلط بين جميع الاقسام وجعلها كلها محل النزاع، كما يبدو ذلك من الأمثلة التي ضربها لذلك.

والمصنف ـ رحمه اللّه ـ قسم الحسن ـ وهو الذي لا ينفر العقل من فعله ـ إلى قسمين: الأول الواجب العقلي، وهو الذي ينفر العقل من ترك فعله، الثاني غير الواجب العقلي وهو الذي لا ينفر العقل من تركه.

الثالث، المذهب البراغماتي، القائم على فلسفة جديدة ويتزعمه (وليم جيمس) (١٨٤٢ ـ ١٩١٠ م) وغيره، وهي قائمة على أنه لا شيء في الواقع، وما له أصالة وجودية، ما نسميه حسناً أو حقاً أو خيراً، أو قبيحاً أو باطلا أو شراً.

وإنما هي مفاهيم تابعة لسلوكنا العملي، ولمقدار ما يجره لنا من فوائد ومنافع. أي أن الفعل إن حقق نفعاً وفائدة لنا، شخصية أو عامة، فهو حسن وحق وخير، وإن لم يحقق شيئاً من ذلك، بل حقق ضرراً وألماً فهو شر وباطل وقبيح.

وبكلمة ثانية: إن الفعل أو الفكرة، هو بحد ذاته لا يتصف بالحسن أو الصحة أو الحق أو الخير، وإنما يتصف بذلك بمقدار ما يؤديه لنا من النفع

---

(١) أنظر: كشف الفوائد ص ٦٥.

والفائدة المادية في سلوكنا العملي، لا بما يطابقه من شيء سابق عليه، وإنما هو بالنظر إلى ما سيكون عليه الفعل أو الفكرة، لا بالنظر إلى ما كان عليه في الماضي السابق على نشأة الفعل والفكرة. وهذا يعني أن لحوق تلك الأوصاف للفعل، رهن بما يجره من الفائدة والنفع، أو بما يجره من الضرر للاشخاص والجماعات.

ويظهر أن جذور هذا المذهب قديمة، فالفلاسفة قالوا من قبل: إن الأشياء والأفعال من حيث هي، ليس للعقل فيها حكم بحسن ولا قبح، وليس شأنه هنا شأن حكمه في أن الكل أعظم من الجزء. لأن العقل النظري الذي ينظر إلى الأشياء والأفعال من حيث ذاتها، ومن حيث هما، ليس له فيها أي حكم.

نعم، إن العقل الحاكم بحسنها أو قبحها هو العقلي العملي، أي من حيث ما يترتب عليها من فائدة ومصلحة للنوع الانساني.

وعلى أي حال فان النزعة الأشعرية تلتقي بالنزعة البراغماتية، في أن كلاً منهما تقول: ان الفعل بذاته لا حسن فيه ولا قبح ـ وإنما صفة الحسن والقبح فيه جاءته من خارج، فالحسن والقبح عند الأشاعرة يوصف بهما الفعل إذا أمر الشارع به أو نهى عنه. وهما عند البراغماتيين منوطان بما يسديه الفعل أو الفكرة من منافع وفوائد.

(الأمر الخامس): إن آثار هذا النزاع في ثبوت الحسن والقبح العقليين وعدم ثبوتها، تظهر نتائجها على كثيرٍ من المسائل الكلامية، كمسائل النبوة ووجوبها، والامامة، والعصمة، والجبر والاختيار في أفعال الانسان، وتكليف ما لا يطاق وغيرها.

فمن ذهب إلى القول الأول أوجب النبوة والامامة على اللّه، وقال إن أفعال الانسان اختيارية. ومن ذهب الى الثاني لم يوجب شيئاً من ذلك،

واستخلص من نتيجة القول بعدم الحسن والقبح العقليين، قاعدة، هي أنه لا يقبح من اللّٰه شيء، ولا يجب عليه شيء.

(الأصل)

«أنكرت المجبِّرة والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية. ولأهل العدل عليها دلائل.

والأولى إثباتها بالضرورة، لأن الاستدلال لا بد من انتهائه إليها».

(الشرح)

اقتصر المصنف ـ رحمه اللّٰه ـ في استدلاله على الحسن والقبح والوجوب العقلية على الضرورة، وجعله أولى، لأن جميع الأدلة على إثبات شيء، لا بد أن تنتهي إلى ما بالذات وما هو ذاتي، وإلى دليل لا يحتاج في صحته إلى دليل. وليس ذلك إلا الضرورة والبداهة، وإلا لزم الدور إن عاد، والتسلسل إن مضى.

ولا ريب في أن بعض الأفعال ندرك حسنها أو قبحها، من دون حاجة إلى دليل، وإدراكها هذا من البديهيات المغروسة في فطرتنا، شأنها شأن إدراكنا بالبداهة، أن الكل أعظم من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين.

وعلى هذا المرتكز الفطري وجدنا العقلاء، يذمون الظلم والظالمين ويقبحونها، ويمدحون الإحسان والعدل ويطرونها، وما ذلك إلا انطلاقاً مما هو مغروز في فطرتهم وعقولهم.

وليس ذلك خاصاً بعصر دون عصر، ولا في ظرف دون ظرف، ولا في أمة دون أمة، بل هو إدراك عام في جميع البشر، على اختلاف مذاهبهم وطبقاتهم، واجناسهم، ولم يكن ذلك بتأثير بيئةٍ أو تربية أو غيرهما.

على ذلك قامت جميع مواصعاتهم التشريعية والمدنية وسلوكهم الإجتماعي والأخلاقي.

وقول المصنف ـ رحمه اللّه ـ (ولأهل العدل عليها دلائل الخ) إشارة إلى ما استدل به العدلية على إثبات الحسن والقبح والوجوب العقلية. منها:

١ ـ لو كان الحسن والقبح شرعيين لا عقليين كما يقوله الأشاعرة والمجبرة، لجاز إظهار المعجز على يد الكذاب، وحينئذٍ لا يبقى فرق بين النبي والمتنبىء، لأن التمييز بينهما إنما يعتمد على حكم العقل، فلو ألغينا دوره وحكمه لم يبق هناك ما نميز به بين الحق والباطل.

٢ ـ لو كانا شرعيين لما قبح من اللّه تعالى شيء، ولجاز أن يخلف بوعده ووعيده، ولانتفت فائدة التكليف المبنية على كشفه عن وجود مصلحة فيه، تقتضيه عقلاً.

٣ ـ لو كانا كذلك لما وجبت معرفة اللّه على العباد، ولا النظر عقلاً، فيلزم إفحام الانبياء، إذ لا حجة لهم على دعواهم ووجوب النظر فيها إلا العقل.

٤ ـ لو كانا كذلك لما وجبت طاعة الانبياء ولا إتباعهم، للزوم الدور، لأن وجوب طاعتهم فيما جاؤا به من شرع، موقوف على التصديق بدعوتهم، والتصديق بدعوتهم موقوف على وجوب طاعتهم.

٥ ـ لو كانا كذلك أيضاً لم يثبتا لا عقلاً ولا شرعاً، وعدم ثبوتها عقلا ولا شرعاً باطل اتفاقاً من كلا الفريقين.

ذلك، لأنه لو لم يكن حسن الفعل أو قبحه بحكم العقل، لم يمكن لنا الحكم بقبح الكذب، وحينئذٍ جاز وقوع الكذب من اللّه تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فإذا أخبرنا بقبح شيء لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا بحسن شيء لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب، ولجوزنا أن يأمرنا بالقبح وينهانا عن الحسن، لفرض انتفاء حكمته على هذا المذهب.

٦ ـ لو كانا كذلك أيضاً، لما امتنع منه سبحانـه أن يفعل قبيحـاً أو أن يخل بواجب، وكلاهما ممتنعان في حقه سبحانه، لتنافي ذلك مـع حكمته، لأن فاعل القبيح والمخل بالواجب إما أن يفعله وهو عـالم به، أولا، والثـاني جهل منه تعالى عن ذلك.

والأول إنمـا أن يفعله لحاجته إليه، أو للعبث واللغـو، وكلاهمـا منتفيان عنه سبحانه.

أما الأشاعرة المجبرة فقد احتجوا لمذهبهم، بأن الحسن والقبـح لو كـانا عقليين ذاتيين، وثابتين بالضرورة والبداهة، لما اختلف الحكم فيهما بحـال من الأحـوال، ولمـا جـاز زوالـه، لأن الاحكـام العقليـة الضـرورية غـير قـابلة للتخصيص، ولا تختلف من حالٍ إلى حال.

بيان ذلك، أن الكذب قد يستحسن عند اشتماله على مصلحة عامـة، ولو كان قبحه ذاتياً عقلياً وبديهياً، لما زال هذا القبح عنه في مثل هذه الحال.

وأجابهم أهل العدل بأنا نمنع زوال قبح الكذب في مثل هذه الحال، بل هو باقٍ على حاله، ولكن استحسان العقلاء له، لم يكن من حيث كونه كذباً، بـل من حيث اشتمالـه على مصلحـة أقوى من مفسـدة الكذب البـاقيـة عـلى حالها، وأنه يتعين في مثل هذه الحال ارتكابه، لاشتمالـه على الحسن الكثـير، وإن اشتمل على قبح يسير بالنسبة الى حسنه الأكبر، أي أن الحسن هنـا، إنما هو لوجود مصلحة غالبة على مفسدة الكذب وقبحه، ولأن ترك المصلحة أقبح من ترك الكذب، فيلزم ارتكاب أخف القبحين لوجود المصلحة.

وأما الحكماء فقالوا بـأن للنفس الناطقـة قوتـين، إحداهمـا قوة نـظرية، تدرك ما لا يكون من أفعالنا واختيارنا، وثانيتهما قوة عمليـة، تدرك مـا يكون داخلاً في نطاق أفعالنا واختيارنا.

والعقـل النظري الـذي يحكم بالبـديهيـات من كـون الكـل أعـظم من الجزء، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه، وإنما الذي يحكم بهما هو

العقل العملي، الذي تداربه مصالح نوع الانسان وأفراده. ولذلك فانه يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين، كما يقولون في الكذب المشتمل على المصلحة العامة، دون ما إذا خلا عن هذه المصلحة، ويسمون أحكام العقل العملي هذه، إذا لم يذكر في شريعة من الشرائع، بأحكام الشرائع غير المكتوبة، أو بالشرع من الداخل، كحسن الإحسان والانصاف، ويسمون أحكامه التي نطقت بها شريعة من الشرائع، وهي الأحكام المختصة بشريعة دون أخرى، بأحكام الشريعة المكتوبة، أو بالشرع من الخارج[1].

أو بكلمة ثانية: إن الأفعال مرة تلحظ بذاتها ومن حيث هي أفعال من دون ملاحظة شيء آخر غيرها، وأخرى تلحظ لا من حيث ذاتها، بل باعتبار أمر خارج عنها، وباعتبار ما يترتب عليها من مصالح للبشر نوعية أو شخصية، وهي باللحاظ الأول لا تتصف بحسنٍ ولا قبح، وباللحاظ الثاني تتصف بذلك حسب ما يترتب عليها من مصالح ومفاسد. فالمدرك للأول هو العقل النظري، والمدرك للثاني هو العقل العملي. وهذا يعني أن الفعل بذاته، ومن حيث هو لا يتصف بحسن ولا قبح، وإنما يعرض له هذا الوصف باعتبار ما فيه من نتائج وفوائد عامة أو خاصة للانسان.

والجواب أن موضع الكلام ليس في الفعل بذاته من حيث كونه حركة، وإنما هو من حيث كونه معنوناً بعنوان ظلم أو إحسان ومتصفاً بهما. إذ لا شك في أن الفعل من حيث هو حركة ودون تعنونها بالإحسان أو الظلم، لا يتصف بكونه حسناً ولا قبيحاً، بل موضع النزاع هو الفعل من حيث إتصافه بأنه إحسان أو ظلم، وفي إطار هذا الوصف، وحسنه وقبحه بهذا الوصف من المدركات الأولية البديهية لدى العقل النظري، من دون أن يأخذ باعتباره ملاحظة ما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، كما هي قضية العقل العملي، لأن تلك المصالح أو المفاسد من الغايات والدوافع لا تدخل في حقيقة معنى الإحسان والظلم.

---

(١) انظر: كشف المراد ص ٦٧.

وبعبارةٍ أُخرى، إن الفعل من حيث هو حركة وفعل كحركة اليد، لا يتصف بكونه إحساناً أو ظلما، وبالتالي لا يتصف بكونه حسناً أو قبيحاً، وهذا خارج عن محل النزاع. إذ أنه في مثل هذه الحال ومن دون أن يتعنون بعنوان خاص؟ يكون من الأفعال العبثية اللغوية. وإنما النزاع هو في الفعل من حيث إتصافه بالاحسان، كحركة اليد لانتشال غريق، ومن حيث اتصافه بالظلم، كحركة اليد في ضرب اليتيم من دون مبرر مثلاً.

ولا ريب في كون الأول إحساناً والثاني ظلماً. وهذا هو موضوع النزاع، فهل هذا الفعل الإحساني، والفعل الظلمي، يحكم العقل بحسن الأول ويقبح الثاني، أم لا؟.

فأهل العدل يقولون أن كون الأول حسناً والثاني قبيحاً من الضروريات الأولية، ويمدح العقلاء الأول، ويذمون الثاني بغرائزهم وفطرتهم الأولية، من دون ملاحظة المصالح العامة أو الشخصية، ودون ارتباط حسن الاحسان أو قبح الظلم والطغيان بما يترتب عليها من مصالح وفوائد ومفاسد، حتى لدى أصحاب العقول الساذجة. ولذلك نراهم ينكرون الظلم، ويطرون الإحسان، دون أن يلتفتوا الى قضية مصالح عامة أو خاصة، ولا نعني بالضرورة إلا هذا.

ومن هذا الجواب يتبين عدم صحة المذهب البراغماتي، ولأن النفع والفائدة المادية للاشخاص قد تختلف بالنسبة إلى شخصين أو أكثر، فيكون في شيء واحد نفع لأحدهما فيكون حسناً وخيراً، وضرر على الآخر فيكون قبيحاً وشراً، وبالتالي لا يمكن أخذ ضابط محدد للخير والشر، والحسن والقبح، وتتنزل على أساس ذلك كل المواضعات البشرية، وبخاصة إن أكثر أصحاب هذا المذهب يقول بحصر الفائدة التي تكون مقياساً لكون الفعل أو الفكرة صحيحة وحسنة، أو باطلة وقبيحة، بالفائدة الشخصية التي لا يمكن ضبطها، وبحصرها بالفائدة المادية، ويلغي من حسابه الفائدة الروحية أو العقلية،

وبالتالي يلغي من حسابه الحاجة إلى الانبياء والشرائع، لأنها لا نفع مادي فيها ولا فائدة.

(الأصل)

«وسبب الإشتباه في الحكم اشتباه ما توقف عليه الحكم، من تصور معاني الألفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه.

ولا ينافي ذلك ضرورية الحكم، لأن الضروري هو الذي إذا حصل تصور الطرفين حصل الحكم من غير حاجة إلى واسطة لأجل الحكم، لا لأجل تصورات الطرفين.

ومحل النزاع كذلك، فإن من تصور حقيقة الحسن والقبح، حكم بنفرة العقل من ترك الأول وفعل الثاني من غير توقفٍ على أمر آخر».

(الشرح)

هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أنه لو كان الحسن والقبح من المدركات الضرورية البديهية، لما وقع فيها خلاف بين جميع الناس، ووقوع الخلاف فيها يدل على أنهما ليسا ضروريين، كما هو الشأن في الضروريات الأولية، كمبدأ العلية، وكون الواحد نصف الاثنين، وكون الكل أعظم من الجزء، مضافاً إلى أن ما يتوقف الحكم به على تصور الطرفين لا يكون ضرورياً، لأنه نتيجة توسط الطرفين.

وجواب المصنف ـ رحمه اللّه تعالى ـ عن هذا السؤال المقدر، هو أن الإشتباه في ضروريتهما عائد إلى الاشتباه فيما يتوقف عليه الحكم بهما، من تصور معاني الطرفين من المحكوم به وهو الحسن والقبح، والمحكوم عليه وهو الاحسان والظلم مثلاً.

وكون الشيء ضرورياً لا يكون إلا بعد تصور الطرفين ـ تماماً ـ كبداهة

الحكم بأن الكل أعظم من الجزء، الموقوف على تصور معنى الكل ومعنى الجزء، الذي يلحقه الحكم بأن الكل أعظم من الجزء، من دون حاجة الى توسيط شيء آخر في ذلك عدا تصور الطرفين. بمعنى أن تصور الطرفين المباشر هو وحده الذي يترتب عليه الحكم الضروري.

نعم، لو كان هناك حاجة الى توسيط أمر آخر، يتوقف عليه تصور الطرفين كي يثبت به الحكم، لم يكن الحكم بالحسن والقبح ضرورياً.

وبكلمة أُخرى: إن الحكم الضروري بحسن الإحسان وقبح الظلم مثلاً، لا يتوقف إلا على تصور الطرفين فمجرد تصورهما يحصل لدى العقل البداهة بحكمه، شأنه في هذا شأن كل أحكام العقل البديهية، مثل كون الكل أعظم من الجزء، أو أن الوجود نقيض العدم لا يجتمعان ولا يرتفعان، فان كل هذا لا يتوقف على شيء آخر خارج عن تصور الكل والجزء، في المثال الأول، وعلى تصور الوجود والعدم في الثاني، وما إلى ذلك من الأشياء المتضايقة والنسبية.

ومن هنا قال المصنف ـ رحمه اللّه ـ: (ومحل النزاع الخ) أي من تصور حقيقة الاحسان والعدل، وقبح الظلم والطغيان، حصل الحكم بنفرة العقل من ترك الاحسان والعدل، ومن فعل الظلم، من دون توقف هذا الحكم الضروري بنفرته من ترك الأول وفعل الثاني، على أمر آخر خارج عن الطرفين، بل يحصل ذلك بمجرد تصور معانيهما.

وقد أسهبنا في توضيح هذا المطلب لأنه من الأركان الرئيسية التي يبتني عليه ما يأتي من أصول العقائد.

(الأصل) [في أنه سبحانه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب]

«واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات، ومستغنٍ عن فعل القبائح وترك الواجب، لما تقدم من الأصول.

وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبائح وترك الواجب بالضرورة. ينتج أن الواجب لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب».

(الشرح)

تقدم أن قدرته تعالى عامة لكل مقدور، وكذا علمه، وإلا لزم العجز في الأول والجهل في الثاني.

وتقدم أيضاً أنه تعالى غني بذاته عن كل شيء، وحينئذٍ ففعله للقبائح وإخلاله بالواجبات يستند إلى أحد أمرين: إما الجهل وإما الحاجة والافتقار، وهما منتفيان عنه تعالى.

وفعل القبيح والإخلال بالواجب من الممكنات، وهو قادر عليهما ومندرجان في عموم قدرته، وإنما امتنع عليه فعل القبيح وترك الواجب بسبب ما يلزم ذلك من الجهل أو الافتقار الممتنعين عليه لقبحهما، وهو امتناع لاحق لا يؤثر في إمكانهما الذاتي.

وذهب أبو إسحاق النظام الى أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب لعدم قدرته عليهما.

والخلاصة: أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وهما ممتنعان عليه، من باب الحكمة ولزوم اللوازم الباطلة في حقه سبحانه، وعند النظام أنهما ممتنعان عليه من حيث عدم قدرته عليهما، وجوابه ما عرفت من أن هذين من الممكنات، وهو تعالى قادر على جميع الممكنات، وعموم قدرته شامل لهما.

(الأصل) [في أفعال الأنسان]

«الأفعال التي توجد من عبيده، هم موجدوها بالإختيار، لأنها تحصل بسبب دواعيهم.

وعند الفلاسفة هم موجدوها بالإيجاب.

وعنـد المجبِّـرة أوجـدهـا اللّه تعـالى، إذ لا مؤثـر عنـدهم إلا اللّه سبحانه».

(الشرح)

الناس في نسبة الأفعال الصادرة عن الإنسان على ثلاثة مذاهب.

(الأول): مذهب أهل العدل من الإمامية والمعتزلة، وهو أن الأفعال التي تصدر عن الانسان باختياره وإرادته، وهو موجدها دون مؤثر خارج عنه.

(الثاني): مذهب الفلاسفة، وهو أن الفعل يصدر عنه بالإيجاب دون إرادته واختياره، وصدوره عنه ـ تماماً ـ كالإحراق بالنسبة الى النار، أي أن الانسان فاعل موجب لا فاعل مختار.

(الثالث): مذهب المجبرة من الاسلاميين، وهو أن موجد الفعل حقيقةً هو اللّه سبحانه، وعنه يصدر، وأن الإنسان بمثابة آلة لا يملك الفعل والاختيار.

وهذا منهم انسجام مع ما قرروه من أنه لا مؤثر ـ على رأيهم ـ سوى اللّه تبارك وتعالى.

(الأصل)

«واحتج أبو الحسين[1] للأول بالضرورة، وليس ببعيد».

(الشرح)

حجة أبي الحسين قائمة على أننا ندرك بالضرورة والوجدان، دون حاجةٍ إلى الاستدلال، أننا نحن الذين نفعل أعمالنا، وعنا تصدر باختيارنا،

---

(١) هو أبو الحسين البصري وتقدمت ترجمته.

ساعة نشاء، فنرفع أيدينا ونضعها بإرادتنا، وهكذا كل فعلٍ يصدر عنا، ولأننا نفرق بين حركة الحيوان اختياراً، وبين حركة الجماد اضطراراً. ومنشأ الفرق بينهما، هو اقتران الأول بالقدرة والارادة، دون الثاني.

وإنما نفى المصنف ـ رحمه اللّه ـ عنه البعد بقوله: (وليس ببعيد) نظراً إلى أن ما أدركناه، إنما هو ظاهر الفعل الصادر عنا، أما حين نعود إلى الأسباب التي هي وراء هذا الفعل، من الارادة والقدرة اللتين هما لا اختيار لنا في وجودهما فينا، فليس الأمر كذلك.

(الأصل)

«وإن استدللنا عليه قلنا:

إن وجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد موجدو أفعالهم، والملزوم ثابت باعتراف الخصم، فكذا اللازم.

بيان الملازمة، إنا بينا أن القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله غيره، وإذا كان فاعل القبيح غيره، فكذا الحسن، لأنا نعلم بالضرورة أن فاعل القبيح هو فاعل الحسن، وأن الذي كذب هو الذي صدق».

(الشرح)

احتج المصنف ـ رحمه اللّه ـ على إسناد أفعالنا إلينا، بأن كل ما يقع من القبائح فالانسان هو موجد أفعاله، وأن كلًّا من اللازم والملزوم ثابت، فالملزوم ثابت باعتراف الخصم النافي لاختيار الانسان في أفعاله، وكذلك اللازم.

بيان الملازمة، أنه قد سبق أنه يستحيل أن يصدر شيء من القبيح من واجب الوجود، لأن افتراض صدوره عنه، إما لحاجته إليه وإما لجهله بكونه قبيحاً، وكلاهما ممتنعان في حقه تعالى. فلا بد أن يكون فاعل القبيح غيره،

لأن القبيح منحصر ـ على سبيل مانعة الخلو ـ إما بواجب الوجود، وإما بعبيده، فإذا انتفى أن يكون فاعله الأول عقلاً، ثبت الثاني، وهو العبيد.

وإذا ثبت أن فاعل القبيح هو غير الواجب، وهو العبيد، كان فاعل الحسن أيضاً غيره، وهو العبيد أيضاً، لوجهين:

(الأول): وقوع الاتفاق من الجميع على عدم التفصيل بين فاعل القبيح وفاعل الحسن.

(الثاني): لأنا نعلم أن فاعل القبيح هو فاعل الحسن، وفاعل الكذب هو فاعل الصدق، لأن القبيح والحسن والكذب والصدق أمران ضدان بالنسبة الى الفاعل، والقدرة على أحدهما قدرة على الآخر، ويثبت أحدهما حيث ينتفي الآخر.

(الأصل)

«والذي أثبته أبو الحسن الأشعري، وسماه كسباً، وأسند وجود الفعل وعدمه إلى اللّه، ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير، غير معقول».

(الشرح)

ذهب الأشاعرة وعلى رأسهم زعيمهم أبو الحسن الأشعري، إلى أن للعبد قدرة مقارنة لقدرة اللّه تعالى، ولكنها غير مؤثرة في وجود الفعل، سموها بالقدرة الكاسبة، التي بها يصح التكليف، وتكون مداراً للثواب والعقاب، والطاعة والعصيان. مع اعترافهم بأن هذه القدرة (الكاسبة) ليس لها أي تأثير في صدور الفعل عنه. كل ذلك فراراً مما أورده العدلية عليهم من اللوازم الباطلة، من أنه إذا كان الفاعل حقيقة هو اللّه تعالى، فهل يبقى معنى لتكليف العباد بالطاعات، وهل يبقى معنى للثواب والعقاب، وكيف يعتبر العبد عاصياً أو مطيعاً، ما دام الفاعل حقيقة غيره، وإرادته وقدرته، لا أثر لها في حصول الفعل.

وقال بعض هؤلاء: إن ذات الفعل واقعة من اللّٰه تعالى واتصاف هذا الفعل بالطاعة أو المعصية واقع بقدرة العبد.

وقال آخرون منهم: إن الفعل واقع بمجموع القدرتين معاً، قدرة اللّٰه وقدرة العبد.

وهذا التفسير - كما ترى - لا يصحح افتراض القدرة الكاسبة، لأنه لا يخلو إما أن تكون القدرتان متساويتين في التأثير وفي صدور الفعل، فالمسئولية تقع على اللّٰه تعالى وعلى العبد معاً، وإما أن تكون القدرة المؤثرة هي قدرة اللّٰه فقط دون قدرة العبد، فالفاعل هو اللّٰه تعالى دون العبد، والمسئولية تختص به سبحانه، وإما أن تكون القدرة المؤثرة المستقلة بالتأثير هي قدرة العبد فقط، فهذا هو المطلوب.

«شبهة وجواب»

«قالت المجبّرة: إن كانت القدرة والإرادة من اللّٰه تعالى، وبغيرهما يمتنع الفعل، ومعهما يجب، فالفعل من اللّٰه، والملزوم ظاهر الثبوت، فكذا اللازم.

(الشرح)

محصل الشبهة أنه لا إشكال في أن القدرة والإرادة منه سبحانه ومن مواهبه وعطاياه، ولا يملك العبد وجودهما، والفعل بدونهما ممتنع الوقوع، ومعهما يجب وقوعه. فالنتيجة أن الفعل من اللّٰه.

بيان الملازمة واضح، لأن الفعل حاصل بالقدرة والارادة ويدور معهما وجوداً وعدماً، فيثبت معهما، وينتفي عند عدمهما.

وبما أنهما من اللّٰه سبحانه فاللازم وهو كون الفعل منه سبحانه واضح أيضاً بقياس المساواة، لأنه نتيجة القدرة والارادة اللتين هما من اللّٰه سبحانه.

(الأصل)

«والجواب: أنه لا يلزم من كون آلة الفعل من اللّه، أن يكون الفعل منه، غاية ما في الباب أنه يتخيل منه الايجاب، وأما الجبر فلا».

(الشرح)

حاصل الجواب أنه لا ملازمة بين كون آلـة الفعل، وهي القدرة والإرادة من اللّه وبـين أن يكون الفعـل صادراً عنـه، فان من أهـدى سيفاً أو سكينـاً لآخر للزينة أو لاستعماله في مصالحه المشروعة، وقتل به آخر، لا يستند القتل إلى المعطي.

نعم ربما يتخيل أن الفعل صادر عن الانسان بالايجاب، لأنه لولا إرادته وقدرته الموهوبتين له من قبله تعالى، لما فعل، إذ بهما كـان الفعل، وبهـما يدور مدارهما في الوجود والعدم.

أما لزوم كـون العبد مجبـوراً في صدور الفعـل منه عـلى أساس أنهما من اللّه تعالى فلا، لما سبق.

(الأصل)

«ودفع الايجاب بأن نقول: إن آلة الفعل من اللّه تعـالى، مسلم؛ إلا أن فعل العبد تابع لداعيه، فيكون باختياره، لانا لا نـريد بـالاختيار إلا هذا المقدار.

وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيه، إن سموه إيجاباً لكون الآلات من اللّه، كان منازعة في التسمية، ولا مضايقة فيها».

(الشرح)

هـذا جـواب من ذهب من الفـلاسفـة إلى أن فعـل العبـد إنمـا هـو

بالايجاب، على أساس أن ما يحصل به الفعل من الآلات كالقدرة والإرادة منه سبحانه، وليس للعبد فيها صنع، إذ لولاهما لما صدر الفعل، فيكون الفعل من اللّٰه.

وجواب المصنف ـ رحمه اللّٰه ـ هو أننا نسلم بأن الآلات من اللّٰه، لكن هناك توسط شيء بينهما، وهو الداعي الذي يتبعه الفعل، وبهذا الداعي يفرق بين أفعال الحيوان (الانسان) وبين أثر الجمادات التي لا تملك مثل هذا الداعي كما سلف.

وحين يكون فعل العبد تابعاً لداعيه ويدور معه وجوداً وعدماً، كان الفعل في الواقع صادراً عن العبد باختياره، ولا يراد من صدور الفعل بالاختيار إلا هذا المعنى.

وبعد هذا لا تضر تسمية مثل هذا الفعل التابع للداعي بأنه صادر عن العبد بالايجاب، على اعتبار أن آلات الفعل من اللّٰه تعالى، وأنه لولاها لما كان، وبها يكون. لأن النزاع يتحول إلى نزاع لفظي في تسمية مثل هذا الفعل إيجاباً بهذا الاعتبار.

(الأصل)

«ولو قالوا: إن اللّٰه تعالى خلق العبيد، ولو لم يخلقهم لما كانت الأفعال، ولمّا خلقهم كانت، فيكون هو تعالى فاعلاً لها، كان مثل قولهم وأسهل، لكن لا يخفى على العاقل ما فيه».

(الشرح)

هذه شبهة أُخرى، يمكن للقائلين بالايجاب التذرع بها لدعواهم، خلاصتها: أنه تعالى خلق عباده، ولو لم يخلقهم لما فعلوا، فيكون هو الفاعل في الحقيقة، لصحة تعليق عدم فعلهم على عدم خلقه لهم، وصحة تعليق فعلهم على خلقه لهم. أي أن أفعالهم تدور مدار خلقه لهم وجوداً وعدماً.

والجواب:

إن هذه الشبهة كسابقتها التي يصح فيها التعليق، بحيث نقول: إنه لو لم يهب اللّه عباده القدرة والارادة لما فعلوا، وبهما فعلوا، إلا أن هذا وحده غير كافٍ في نسبة الفعل الى اللّه، وذلك لتوسط الداعي بين خلقه وبين الفعل.

وإنما كانت هذه الشبهة أسهل من سابقتها، وهي على غرارها، لأن مجرد خلقه لهم لا يكون موجباً لكون الفعل منه تعالى ولا صدوره عنهم. بل غاية ما هناك أن كونهم مخلوقين وموجودين هو كالموضوع لما يصدر عنهم من الآثار والأفعال، لأنه بدون ذلك لا أفعال. وهذا على خلاف الإرادة والقدرة، فان لهما دوراً مباشراً في الفعل والتحريك نحوه.

«شبهة وجواب»

«قالوا أيضاً: علمه تعالى متعلق بفعل العبد، فيكون تركه ممتنعاً، إذ لو فرض تركه لزم كون علمه تعالى جهلاً، فاللازم محال، فالملزوم مثله، وإذا كان ممتنعاً كان العبد مجبوراً.

قلنا: هذا أيضاً يوهم الايجاب، وأما الجبر فلا، ويلزمهم مثله في فعل الباري، وكل ما أجابوا به فهو جوابنا».

(الشرح)

هذه شبهة أخرى للجبريين، وحاصلها: أنه تعالى يعلم بفعل العبد، ومعلومه لا يتخلف عن علمه، وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً، وهو ممتنع في حقه سبحانه، وإذا كان كذلك كان ترك الفعل الذي تعلق به علمه تعالى ممتنعاً، وإذا كان ترك الفعل ممتنعاً، كان العبد مجبوراً على الفعل، لأن امتناع أحد النقيضين يثبت النقيض الآخر، لأنهما لا يرتفعان ولا يجتمعان معاً.

والجواب:

هو أن هذه الشبهة توهم أن الفعل صادر عن العبد على نحو الايجاب

دون إرادة واختيار وداع، على أساس استحالة تخلف معلومه عن علمه، والا لزم الجهل:

لكن عرفت أنه يتوسط الداعي بين العبد وفعله، كما هو الحال في جواب الشبهات السابقة.

وقد مر في أوائل هذا الشرح الفرق بين المؤثر الموجب، وبين الفاعل القادر، وأن المميز بينهما هو أن الفاعل يفعل تبعاً لداعيه، على خلاف المؤثر الموجب الذي لا يتوسط بينه وبين أثره شيء.

على أن مثل هذه الشبهة واردة في فعل الباري الذي يعلم فعله، ومع علمه بفعله يستحيل تركه، وإلا لزم الجهل، وهو محال، فيلزم أن يكون الباري مؤثراً موجباً.

وقول المصنف ـ رحمه اللّه ـ: (وكل ما أجابوا به فهو جوابنا) إشارة الى ما أجابوا به هناك، من ذلك.

إن تعلق علمه بالمعلوم تعلق انكشاف لا تعلق إيجاد وإعدام.

ومنه: أن العلم تابع للمعلوم الممكن، ولا ينقلب الممكن بتعلق علمه تعالى بوقوعه إلى واجب، لأن وجوبه بسبب العلم لا يغير من حقيقته شيئاً، وإنما كان الوجوب بسبب أمرٍ خارج عن الممكن، كما هي الحال في وعده للمطيع بالثواب، فانه يمتنع عليه أن يخلف بوعده، من باب لزوم الوفاء بالوعد، أو من باب التفضل، لكن هذا لا يلزم منه أن يكون مجبوراً عليه، لأنه كان بسبب أمر خارج عن حقيقة الممكن، ولا ينقلب به الى واجب، ولا يؤثر شيئاً في إمكان الثواب والعقاب.

(الأصل)

«على أنا نقول: إن العلم لا يكون علماً إلا إذا طابق المعلوم، فيكون تابعاً للمعلوم، فلو كان مؤثراً في المعلوم وكان المعلوم تابعاً له

فيدور، وإذا لم يكن مؤثراً لم يلزم الايجاب».

(الشرح)

هـذا جواب آخـر، وهـو أن العلم لا يكـون علماً إلا إذا طـابق المعلوم ومساوياً، له وإلّا كان جهلاً وليس بعلم، وهذا يعني أن وجود العلم بوصفه علماً من آثار مطابقته ومساواته للمعلوم، فهو من هذه الجهة في مرحلة متأخـرة عن المعلوم. فلو فـرضنا أن العلم يؤثـر في وجود المعلوم لكـان في مرحلة سـابقة، فيتناقض، ويلزم الدور، وهو توقف الشيء على نفسه في الوجود.

وبكلمة ثانية: ان وجود العلم هو من آثار مـطابقته للمعلوم، فهـو من هـذه الجهة مـوقوف عليـه، وإذا كان العلم مؤثـراً في وجـود المعلوم ووجـوب وجـوده وامتناع تخلفـه عنه، لـزم أن يكون المعلوم الـذي فرضنـا توقف العلم عليه، متوقفاً على العلم، وهو دور باطل لتوقف الشيء عـلى نفسه، وكـونه في وقت واحد متقدماً ومتأخراً:

إلا أن يقال: إن جِهة التوقف فيهما مختلفـة، فان تـأثير المعلوم في العلم من حيث مطابقته له كي يكون علماً لا جهلاً، وتأثير العلم في المعلوم إنما هـو من حيث لزوم وقوعه وتحققه، وإلا لانقلب العلم جهلاً.

«هداية»

«إذا ثبت أن للعبـد فعلاً، وكـل فعلٍ يستحق العبـد به مـدحاً أو ذماً، أو يحسن أن [يقال] له: لِمَ فعلت؟ فهوَ فعله، ومـا عداه فهـو فعله تعالى».

(الشرح)

يريد المصنف ـ رحمه اللّه ـ هنا بيـان ما يميّـز فعل البـاري سبحانـه عن فعل العبد، وذلك أنه بعد أن ثبت أن للانسان فعلاً يستنـد إليه وهـو فاعله،

وكان كل فعل يذم الانسان على فعله أو تركه، أو يمدح عليهما، أو يصح توجيه السؤال إليه بلِمَ فعلت؟ فيكون هو فعل الانسان وصادر عنه.

وإذا لم يكن العبد يستحق على الفعل أو تركه المدح أو الذم، ولا يصح توجيه السؤال إليه بلِمَ فعلت، فيكون الفعل هو فعل الباري تعالى.

(الأصل) [فعل اللّه تعالى لا يخلو من مصلحة]

«إذا ثبت أن فعل الباري تبع لداعيه، والداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك، فأفعاله تعالى لم تخل عن مصالح. أي لأنه إنما يفعل لغرض، وإذا ثبت أنه تعالى كامل لذاته، ومستغنٍ عن الغير، فتلك المصالح لم تعد إليه، بل إلى عبيده.

وإذا ثبت أن أفعاله لمصالح عبيده، ثبت بطريق العكس أن كل ما فيه فساد بالنسبة إليهم، لم يصدر عنه تعالى».

(الشرح)

قد سبق أن المؤثر إما قادر أو موجب غير قادر، وأن معنى القادر أن يكون فعله تابعاً لداعيه.

والداعي بالنسبة إليه تعالى، هو علمه بوجود مصلحة في الفعل أو الترك. إذن، أفعاله لا تخلو من المصالح، لأنه إنما يفعل ويأمر لغرض وداع، وليس ذلك إلا علمه بالمصالح.

وهذه المصالح يدور أمرها بين أن تكون عائدة إليه، أو تكون عائدة لعباده. والأول ممتنع في حقه سبحانه، إذ لو كانت عائدة إليه، فإما أن تكون لأجل تكميل ذاته، أو لافتقاره وحاجته إليها، وكلاهما بعيدان عن ساحة قدسه، لما تقدم من أنه تعالى كامل لذاته غير ناقص، ومستغنٍ عن سواه. وإذا كان يستحيل عودة المصالح إليه، فلا بد من أن تعود إلى عباده، إذ لا ثالث تضاف إليه هذه المصالح.

وإذا ثبت أن أفعاله تعود مصالحها الى عبيده، ثبت بعكس النقيض، أنه لا شيء من الأفعال مما هو فساد يصدر عنه، بل يصدر عن عباده، لأنا لو افترضنا صدور الفساد في أفعاله، فذلك إما لجهله بفسادها، وإما لحاجته إليه، وكلاهما محالان في حقه سبحانه.

وقد يقال: إن القضية التي ثبتت هي: كل ما فيه مصلحة صادر عنه تعالى، وعكس نقيضها هو: كل ما ليس فيه مصلحة لا يصدر عنه. ومؤدى عكس النقيض أعم من الفساد، إذ هو ما فيه فساد وما لا فساد فيه ولا مصلحة، فالدليل أعم.

والجواب: هو أنه بعد أن ثبت أنه تعالى لا يفعل إلا ما فيه المصلحة لعباده على سبيل الحصر، ثبت ما سوى ذلك بشقيه، سواء أكان فيه فساد أم لا فساد فيه ولا مصلحة.

«تبصرة» [في معنى إرادته]

«قد بينا حقيقة إرادته تعالى لأفعال نفسه، فأما إرادته، لأفعال عبيده فهو أمرهم بها.

والأمر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يأمر به.

وبينا أنه لا يفعل القبيح فلا يرضى به، لأن الرضا به قبيح كفعله».

(الشرح)

لا خلاف بين الإسلاميين وغيرهم في كونه تعالى مريداً، أي ما يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر، لأنه تعالى قادر على كل ممكن. ونسبة القدرة والعلم وذاته إلى جميع المقدورات متساوية، فلا بد من مرجح يقتضي ترجيح بعضها على بعض في الوجود، وفي بعض الأزمنة دون بعض، لتساوي نسبة كل ذلك إلى ذاته وعلمه وقدرته، ولا نعني بالارادة سوى هذا المرجح.

وإنما خلافهم في معنى إرادته.

فبعضهم جعله نفس الداعي، على معنى علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى إيجاده، وهو المخصص والمرجح.

وجعله آخر معنى سلبياً، على معنى أنه غير مغلوب ولا مستكره، ويطرد هذا المعنى السلبي لديهم في جميع صفاته.

وقال آخر: إنه راجع إلى أنه تعالى عالم بفعل نفسه، وآمر بفعل غيره.

وقالت الأشاعرة والحنابلة والجبائيان من المعتزلة، انه صفة زائدة على العلم والذات، جرياً على قاعدتهم التي قرروها في الصفات، من أنها زائدة على ذاته.

والمصنف ـ رحمه الله ـ في هذا الكتاب وفي التجريد وغيرهما، جعل الإرادة نفس الداعي، وهو العلم بالمصلحة، الذي حين يكون يجب الفعل، ولا يجوز تركه، لأن سبب الترك إما الجهل أو العجز أو الحاجة، وكل ذلك منفي في حقه سبحانه.

هذا كله بالنسبة إلى إرادة فعل نفسه، كالخلق والرزق، والاحياء والاماتة وما إليها. فمعنى إرادته للخلق والرزق وسواهما هو وجود داعيه وعلمه بمصلحة ذلك، الذي هو المرجح لفعله.

أما إرادته لفعل عبيده من الطاعة وسائر التكاليف فمعناه أمره لهم بها. وعلى هذا وردت الآثار عن أئمة أهل البيت الأطهار عليهم السلام[1].

والأمر بالفعل يدل على رضاه به، لأنه يتضمن علمه بالمصلحة. أما الأمر بالقبيح فهو لا يتضمن الرضا به، فهو لهذا لا يأمر به، لأن الرضا بالقبيح كفعل القبيح قبيح.

---

(١) أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ٥٤.

«تفسير» [في معنى خلق الخير والشر]

«ما ورد أنه تعالى خالق الخير والشر، أُريدِ بالشر ما لا يلاءم الطباع، وإن كان مشتملاً على مصلحة».

(الشرح)

ورد في بعض الأحاديث أن الخير والشر من اللّه تعالى، وأنه خالقها.

ولا يمكن حمل خلق الشر على ظاهره، إن أُريد به القبيح، لامتناع ذلك في حقه تعالى كما سبق. فلا بد من حمل ذلك على غير هذا الظاهر، فيحمل الشر على ما لا يلاءم الطباع والنفوس، وعلى ما تكرهه، كالموت والأمراض، والبلاء، والكوارث الكونية كالزلازل والفيضانات والبراكين وما إليها، مما لا يتلاءم مع الطباع وتخشاه. ولكنها في نفس الوقت تشتمل على مصالح إما شخصية وإما اجتماعية عامة قد نعلمها وقد لا نعلمها.

وعلى هذا فإن ما اشتهر لدى الأشاعرة من أن اللّه خالق الشر، إن أُريد به هذا فلا مانع منه، وإن أُريد به ما اشتمل على المفسدة والقبيح فلا، لامتناع صدور القبيح منه سبحانه.

«تبصرة» [في حسن التكليف]

«تكليف الباري تعالى هو أمر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم.

وذلك لا ينافي الحكمة، وإن كان فيه مشقة، ولا يكون قبيحاً.

والغرض من التكليف امتثال العبد بما كلف به، فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسناً».

(الشرح)

هنا عدة أمور:

(الأول): إن معنى تكليف الباري لعبيده، هو أن يأمرهم بما فيه مصلحتهم، وأن ينهاهم عما فيه مفسدتهم، ولا يمكن العكس وذلك بأن ينهاهم عما فيه مصلحتهم، ويأمرهم بما فيه مفسدتهم. لقبح ذلك في حقه، ولأنه حين يفعل ذلك يكون إما جاهلاً بما في المأمور به من المفسدة، وإما للحاجة لتلك المفسدة، وكلاهما منتفيان عنه تعالى:

(الثاني): أن التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، وهو على النحو المذكور، أي لأمرهم بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم، لا يكون منافياً للحكمة المبنيّة على المصلحة لعباده.

ووجود المشقة في هذا التكليف على عباده المأمورين لا يكون قبيحاً، لمكان المصلحة العائدة لهم فيه، وإنما يكون قبيحاً لو خلا الأمر من المصلحة والنهي من المفسدة، فيكون إذ ذاك عبثاً ولغواً، وهو منزه عنهما بالإضافة إلى وجود المشقة، دون حكمة ومصلحة.

(الثالث): إن الغاية والغرض من التكليف هو امتثال العبد لما كلف به، لتحصيل تلك المصلحة التي علمها اللّه تعالى في هذا التكليف، ولأجلها أمر ونهى. وحين تكون الغاية هي تحصيل المصلحة المترتبة على هذا الامتثال فلا بد أن يكون ما كلف به مقدوراً للعبد وفي طاقته. أما إذا كان ما كلف به فوق طاقة العبد وقدرته، فيكون قبيحاً لا حسناً، فلا يكلف الباري بما لا يطاق.

(الأصل) [في وجوب اللطف على اللّه تعالى]

«إذا علم الباري أن العبيد لا يمتثلون التكليف إلا بفعلٍ حسنٍ يفعله، وجب صدوره عنه، لئلا ينتقض غرضه.

ومثل هذا يسمَّى لطفاً، فيكون اللطف واجباً».

(الشرح)

لا ريب في أن تكليف الباري تعالى لعباده، إنما يكون لوجود مصلحةٍ فيه عائدة إليهم. لا إليه لأنه الغني المطلق عن كل شيء.

ولأجل تحقيق هذه الغاية من تكليفهم، كان لا بد أن يزيل سبحانه وتعالى، جميع الموانع التي تحول دون تحقيقها، والواقعة في طريق امتثال ذلك التكليف، والتي هي بيد المكلف تعالى، ولا يمكن امتثال ما كلف به معها.

ومن هنا كان على المكلِف الباري تعالى بيان أصل التكليف وتفاصيله وبيان موضوعه، وأن يعلم المكلفون بكل ذلك ببلوغه إليهم، مما يجعلهم مهيئين لامتثاله، وتحصيل الغرض منه. ولو لم يفعل ذلك لانتقض غرضه من التكليف، ولما حصلت غايته منه، وللزم منه. أما الجهل وإما العبث واللغو، وهما معاً ممتنعان في حقه تعالى، لأنه إن كان عالماً بأن في إزالته الموانع من طريق المكلفين التي تحول بينهم وبين امتثالهم، ولم يقم بازالتها كان ذلك منه عبثاً ولغواً، وإن لم يكن عالماً بذلك كان جاهلاً تعالى اللّه عن ذلك.

وهذا الفعل الذي يمكّن العبد من الامتثال بإزاحة جميع الموانع التي يكون إزاحتها من شئون الباري المكلف، هو حسن عقلاً دون ريب، وإذا كان حسناً، وهو ما نسميه لطفاً، كان واجباً.

وبكلمةٍ ثانية: إن هذا الفعل الحسن يسمى لطفاً، وهو كل ما يكون العبد معه أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية، ويتحقق معه تحصيل الغرض من تكليفه، شريطة أن لا يكون هذا اللطف الذي يجب على اللّه فعله، موجباً لإلجاء المكلف إلى الطاعة فعلاً أو تركاً، وأن لا يكون لفعله تعالى حظ في تمكين المكلف من الامتثال، على نحو الآلة، بل أن يكون العبد معه مختاراً ومريداً، ولا يفقد ذلك إرادته واختياره.

إن كل ما يتوقف عليه امتثال التكليف مما يعود أمره الى المكلف تعالى، يجب عليه صدوره عنه وبيانه، وإلا لانتقض غرضه من تحقيق المصالح في التكاليف، وللزم بدون ذلك، الجهل أو اللغو.

الفصل الثالث

في النبوّة وَالإمَامَة

(الأصل)

«إذا كان الغرض من خلق العبيد مصالحهم ومفاسدهم، مما لا تستبد عقولهم بادراكه، لطفاً، وجب.

وأيضاً، إذا أمكن بسبب كثرة حواسهم وآلاتهم، واختلاف دواعيهم وإرادتهم، وقوع الشر والفساد في أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم، فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملاتهم وانتظام معاشهم، التي تسمى شريعة، لطف واجب.

ولما كان الباري غير قابل للآثار الحسية، فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم، غير ممكن، فبعثة الرسل واجبة».

(الشرح)

يقع الكلام هنا في عدة مواضيع:

(الأول): إن الكلام في النبوة يأتي في مرحلة ثانية بعد الإيمان بواجب الوجود وصفاته من العلم والإرادة والحياة والقدرة وسواها. أي أن بحث النبوة يدور في فلك الاعتقاد بالباري تعالى وصفاته.

وليس لمن ينكر وجود الخالق وصفاته أن ينازع في النبوة، لأنه بانكاره الأصل فقد أنكر الفرع حتماً.

(الثاني): قال أكثر الناس بحسن النبوة، لأن الطريق إلى هداية الخلق وسعادتهم ومصالحهم منحصر فيها.

وذهبت البراهمة إلى نفي ذلك، وأنكروا النبوة وحسنها، بحجة أن النبي المرسل إما أن يأتي بما يوافق حكم العقل أو بما يخالفه وينافيه، فإن كان الأول فلا حاجة إليه للاستغناء عنه بالعقل.

وإن كان الثاني فلا يقبل منه لمنافاته لحكم العقل

والجواب إننا نقول بأن الرسول لا بد أن يأتي بما يوافق العقل الذي يكون مؤكداً لما يأتي به النبي. ولكن لا غنى للعقل عن النبوة وعن دلالة الأنبياء، لأن إدراك العقل محدود بذاته، لا يمتد إلى أكثر من طاقته، إلا بالاستعانة بسواه من وسائل المعرفة - تماماً - كالعين لا ترى إلا ما هو واقع أمامها في مدى محدود، ولا تنفذ إلى ما وراء ذلك إلا بمنظار يكثّف رؤيتها الى حدود بعيدة، لولاه لم تنفذ إليه.

ومدركات العقل تعتمد على معطيات الحواس الخمس الظاهرة وعلى معطيات التجربة والاختبار - على الأكثر - وهي كما قلنا محدودة.

ولأن أكثر الأشياء لا يدركها العقل بمجرده، بل بالاستعانة بغيره، ككثير من أفعال العبادات والمعاملات، وليس له فيها حكم، بل هو صامت حيالها، ولكنه في نفس الوقت لا يناقضها ولا يرفضها.

وبكلمة ثانية: إن للعقل ثلاث حالات:

حالة يحكم بالإيجاب، كحكمه في أن للمعلول علة، وللظاهرة سبباً.

وحالة يحكم فيها بالنفي، كحكمة في أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وحالة لا حكم له فيها إلا تبعاً لسواه، من شريعة يؤمن بها، أو تجربة يعول عليها، كاكثر الأشياء التي لا حكم له فيها مستقلاً.

ونقول ثانيةً: بأننا نمنع من أن يأتي النبي بما يخالف حكم العقل، لأنه إن أُريد بمخالفة ما يأتي به النبي لحكم العقل الجازم، فلا بد من التصرف في ظاهر ما جاءت به النبوة، ليكون منسجماً مع حكم العقل، كما هي الحال في ظواهر التعابير الواردة في الكتاب العزيز، الظاهرة في أن للّه تعالى يداً ووجهاً وكرسياً وعرشاً، وأنه يرضى ويغضب وغير ذلك مما هو مخالف بظاهره لحكم العقل باستحالة أن يكون له جارحة أو متحيز بحيز، أو أنه محلاً للاعراض والانفعالات النفسية، فلا بد من تأويلها بما لا يتنافى مع الحكم العقلي.

وإن أُريد بالمخالفة عدم حكم العقل بما جاءت به الرسالات، على نحو الحالة الثالثة المشار إليها بحيث لا يكون له حكم بالنسبة الى النبوة لا إثباتاً ولا نفياً، فلا مخالفة في الواقع، ولا معارضة بين النبوة وبين العقل، لفرض أنه في مثل هذه الحال ساكت لا حكم له بنفي أو إثبات.

(الثالث): إنه بعد فرض أن أفعاله سبحانه تابعة لداعيه، وهو علمه بالمصالح، فلا بد أن يكون غرضه من خلق عبيده، هو مصالحهم العائدة إليهم، لا إليه، لأنه الغني المطلق، والكامل المطلق. ولا يجوز أن يكون فعله خالياً من المصلحة، وإلا لزم العبث واللغو، وذلك ممتنع لدى الحكيم كما قال سبحانه:

﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم الينا لا ترجعون﴾. المؤمنون: ١١٥.

ولما كان الغرض هو تجنيب العباد عن المفاسد، وتحقيق مصالحهم وهدايتهم وسعادتهم، وكان ذلك مما لا يستقل العقل بادراكه، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بخلقهم، كان خلقهم بالضرورة لطفاً.

(الرابع): إن الانسان خلق مدنياً اجتماعياً بغريزته وطبعه، أي أنه اجتماعي يعيش جماعات، وكل فرد بحاجةٍ إلى غيره، لا يستطيع أن يستقل بامور معاشه وحياته وحده من دون تعاونه مع بني نوعه، بل هو مفتقر إلى

سواه من جماعات وأفراد في كـل شئونـه الحياتيـة والفكريـة، وحتى في كلامـه وتعابيره.

فالرغيف الـذي يأكله هـو حصيلة جهودٍ عـديدة من بني نـوعه، بـدءاً بالحراث إلى الخباز.

والثوب الذي يلبسه هو حصيلة أيدٍ عاملة كثيرة من بني الانسان، بدءاً من زارع القطن إلى الخياط. وهكذا سوى ذلك.

وحتى أفكار كل انسانٍ، إنما هي حصيلة ارتدادات فكرية وانعكاسـات من أفكار الآخرين مع التوليد والتهذيب والاضافة.

وحتى كلماته التي تصـور المعاني ويؤلف لهـا العبارات مـا هي إلا نتيجة المجتمع الذي يعيشه، القاضي باضطرار كل فردٍ إلى التفاهم بين شخصين أو أكثر، وإلى التعبير عن المرادات والمقاصد، بل لولا حياته الاجتمـاعية لمـا كان متكلماً وناطقاً، إذ الحاجة إلى التعبير عن المراد لدى كل فـرد، هي وراء نشوء كل لغة بما فيها من كلمات وتعابير، مما لا يمكن أن يكون إلا في جماعة.

هذا بالاضافة إلى ما لدى الانسان من أهواء وشهوات ومطامـع، وحب السيطرة والذات والاستئثار، وغريزة حب التملك والاستعلاء.

ولما كان الانسان له كل هذه الخصـائص والغرائـز والاوضاع الحيـاتية، كان لا بد أن تنشأ علاقـات عديـدة بين الافـراد والجماعـات، تتوقف عليهـا حياته ومعيشته، وأمكن بسبب ذلك، حـدوث الاختلاف والتنـازع والتجاذب والتعارض في المصالح والحاجـات والغايـات، وأن ينشأ بينهم الشر والفسـاد، بسبب اختلاف دواعيهم ودوافعهم وشهواتهم في معاملاتهم وملاقاتهم.

وإذا كان يحدث بينهم ذلك ـ وهو ما يحدث فعـلا ـ كان لا بـد للباري الحكيم أن يحملهم عـلى مـا ينـظم معـاشـرتهم وحسن معـامـلاتهم وانتـظام معاشهم، ولا يترك عباده هملاً، يـأكل قـويّهم ضعيفهم، ويطغى الفسـاد فيما بينهم، لا يرجعون إلى نظام يحد من طغيـانهم، ويقف في وجه فسـادهم، وهو

سبحانه الباريء الحكيم، الذي كرمهم على سواهم، وأكمل خلقهم، لغايةٍ يريدها بهم، وهي كما لهم الروحي والنفسي والانساني، الذي يستطيعون صنعه بأيديهم واختيارهم وإرادتهم، دون أن يكونوا مقسورين عليه أو مضطرين إليه.

أقول: أنه من غير المعقول ـ والحال هذه ـ أن يهمل أمرهم، ويدعهم فريسة هذه الأمراض، يستسلمون لآلامها وشرورها، من دون أن يبين لهم طريق الخير والسعادة والهداية ليسلكوها، وطريق الشر والشقاوة والضلالة ليتنكبوا عنها. إن الانسان بحاجة إلى هداية تأتيه من خارج دائرة عقله وعلومه التي أخفقت في شفائه من أمراضه. إلى هداية خالقه الحكيم، تدله على الطريق، وتتجاوز به المضيق. هذه الهداية تأتيه من خارج ذاته ـ تماماً ـ كالهواء الذي تتوقف عليه حياته وبقاؤه، وهو يأتيه من خارج دائرته، وهذا لا يعني سوى تلك الهداية المتجسدة في نبوة أنبياء اللّه ورسالة رسله[1]. التي تنظم حياتهم ومعاشهم وتعاشرهم، وتضعهم على طريق سعادتهم وصلاحهم وبلوغ كمالهم روحياً وإنسانياً.

وهذا المنظم هو ما يسمى بالشريعة، التي أوحاها سبحانه إلى رسله وأنبيائه، وهو لطف واجب عليه تعالى، لأنه يقربهم به من الطاعة والانقياد، ويبعدهم عن الشر والمعصية والفساد وإذا كان ذلك المنظم (الشريعة) حسناً، فهو لطف واجب.

وذلك التنظيم الذي يكفل سعادتهم وارتقاءهم لا يكون إلا بوحي منه سبحانه.

والوحي هو مصدر من (وحيت) إليه أو (أوحيت) ـ إذا تكلمت بما تخفيه عن غير المخاطب. ويراد به في المصطلح الشرعي: إعلام اللّه تعالى لمن يختاره لنبوته ورسالته، بحكم شرعي أو غيره.

---

(١) اقتبسناه من كتابنا: (عقيدتنا) ص ١٧١ ـ ١٧٢.

وعَرَّفه بعضهم[1] بأنه: عرفان يجده الشخص الموحي إليه من نفسه مع يقينه بأنه من قبل اللّٰه تعالى بواسطة أو بغير واسطة، وبذلك يخرج الإلهام الذي هو وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين يأتي، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور».

والوحي ـ على أي تفسير كان ـ من الممكنات، وهو سبحانه قادر على جميعها، فهو قادر عليه، وهو ما تقتضيه الحكمة واللطف.

ولما كان الباري سبحانه غير قابل للآثار الحسية من المشاهدة، والتشكل، والتحيّز، وشئون الجسمية والعضوية والجوارح، وإلا لكان جسماً، وله أجزاء يتركب منها. وكل ذلك ممتنع في حقه تعالى كما سبق.

فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن ينبههم مباشرة، أو يخاطبهم بدون واسطة، إذ هو تعالى متكلم لا بجارحة، وسميع لا بآلة. فلا بد إذاً من تنبيههم ومخاطبهم بواسطة مخلوق يوحي إليه. والمخلوق الموحى إليه إما أن يكون من غير جنس المرسل إليهم من ملك ونحوه.

وإما أن يكون من جنسهم، وحينئذٍ فإما أن يوحي لكل واحد من البشر، أو لواحدٍ منهم يختاره هو سبحانه على عينه، (اللّٰه أعلم حيث يجعل رسالته).

والفرض الأول غير مقبول، لأنه لو كان المرسل إليهم ملكاً من غير جنس البشر، فلا بد ـ بحكم كونه رسولاً إليهم يبلغهم دعوة اللّٰه ـ أن يعاشرهم ويعاشروه، ويخاطبهم ويخاطبوه، ويتعامل معهم ويتعاملوا معه، وحينئذٍ فإما أن يبقى على حقيقته الملائكية الروحية، وهذا غير ممكن بحكم معاشرته وتخاطبه معهم، التي تقتضي أن يكون مادياً متجسداً على هذه الأرض، وقد فرضنا أنه غير مادي.

وإما أن تتحول طبيعته الملائكية الى طبيعة بشرية، ويصبح كواحدٍ

(١) هو الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد ص ١٠٨.

منهم، وهـذا أيضاً غـير مقبول، لأن عمليـة التحول هـذه عبثية ودون غـاية، ولماذا لم يكن بشراً ابتداءاً من دون هذه العلمية؟

وإما أن يتشكل بصورة البشر مع بقائه على حقيقته الملائكية، وهـذا لا يحل المشكلة عند اولئك المشركين، لأن ذلك سيكون مثاراً للشك في أنه مَـوَّهَ عليهم، ولا تقضي عـلى الالتباس والـظن بـأنـه بشر، وهم الـذين طلبـوا أن يكون الرسول ملكاً حين قالوا:

﴿لو شاء ربنـا لأنزل مـلائكة فـانا بمـا أرسلتم به كـافرون﴾ فصلت: ١٤

﴿ولـو شاء اللّٰه لأنـزل مـلائكـة مـا سمعنـا بهـذا في آبـائنـا الأولـين﴾ المؤمنون: ٢٤.

وقد رد اللّٰه سبحانه عليهم بقوله:

﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلنـاه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾ الأنعام: ٩

فلا بد أن يكون الرسول من جنس المرسل إليهم كما أشار إليه سبحـانه بقوله:

﴿قـل لو كـان في الأرض ملائكـة يمشون مـطمئنين لنـزلنـا عليهم من السماء ملكاً رسولاً﴾ الاسراء: ٩٥.

والفرض الثاني غير مقبول، أيضاً، لأنه حين يكون كل واحدٍ من البشر رسولاً الى نفسه ويوحى إليه، فلا بد أن يكون حينذاك في مستوىً من الايمان واليقين، يؤهله لتلقي الـوحي والرسـالة، ومـع هذا الافتـراض لا يبقى على وجه الأرض جاحد منكر منذ بدء الخليقة إلى اليوم، وحينئذٍ ينتصب السؤال لمن الرسالة ومن هو المرسل إليه؟ وهذا ـ كـما ترى يـدفعه الـواقع البشـري. فان أكثرهم جاحد منحرف عن الطريق وأيضاً لو كان كل واحدٍ عـلى تلك الصفة على صفة الايمان باللّٰه لما كان هناك حاجة إلى جعله مرسلاً ويوحي إليه.

وقد تكون الآية التالية إشارة على سبيل هذا الافتراض أو الاقتراح الذي كان يجول في أذهان المشركين.

﴿بل يريد كل امريء منهم أن يؤتى صحفاً منشرة﴾ المدثر: ٥٢.

أما الافتراض الثالث فيبقى سليماً معقولاً، وهو أن يبعث اللّه واحداً من البشر، يختاره هو من بينهم لخصائص معينة فيه لا توجد في غيره، يعلمها هو سبحانه كما قال:

﴿اللّه أعلم حيث يجعل رسالته﴾ الانعام: ١٢٤.

(الأصل) [في عصمة الرسل]

«امتناع وقوع القبائح والإخلال بالواجبات عن الرسل، على وجهٍ لا يخرجون عن حد الاختيار، لئلا تنفر عقول الخلق عنهم، ويثقون بما جاؤا به لطف، فيكون واجباً، ويسمى هذا اللطف عصمة فالرسل معصومون».

(الشرح)

(الأول): اتفق المسلمون على أن الأنبياء معصومون من الكفر والبدعة في الدين، عدا شذاذاً من الخوارج يسمون (الفضيلية) إذ جوزوا عليهم الكفر، انطلاقاً من قولهم بجواز صدور الذنوب من الانبياء، وكل ذنب عندهم كفر.

(الثاني): اختلفوا في معنى العصمة.

فقال فريق: بأنها لطف أو قوة يهبها اللّه لمن شاء من عباده، تمنعه من الاقتحام في المعاصي وارتكاب الجرائم، لكن على نحوٍ لا يكون معها المعصوم مجبوراً على فعل الطاعة أو ترك المعصية، وإلا لما استحق ثواباً أو عقاباً، ولا مدحاً أو ذماً ولما صح التكليف.

وقـال فريق آخـر: بانها الحـد الأعلى من ملكـة العدالـة، التي تحصـل بممارسة المعصوم للطاعات والاجتناب عن المحرمـات، ويكون المكلف معهـا متمكناً من فعل الطاعة وترك الواجبات، ولا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة، لا عن عمد ولا سهو ولا تأويل، من أول عمره إلى آخره، قبـل النبوة وبعـدها، وإلا لـو جَوَّزنـا ذلك عليـه لجاز منـه الاخلال ببعض الشـرائـع والتكـاليف، وبالزيادة عليها وبـالنقصان، ولأعـرض الناس عنـه ولم يثقوا بقـوله ودعـواه، وسقط محله من النفوس.

وأكـثر متكلمي الامـاميـة يحتضنـون الـوجـه الأول، ولـذلـك نجـدهم يعرفونها بقولهم:

«إنها لطف، يمتنع من يختص به عن فعل المعصية، ولا يمنعه عـلى وجه القهر»[1].

و «إن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصيـة، جوزوا ذلك في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمروا باتباعهم فيها، وحينئذٍ لا ينقـادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض للغرض من البعثة»[2].

و «الدليل على ذلك (أي أنه معصوم) أنه لو عهد منهم السهو والنسيان لارتفع الوثوق منه عند إخباراته، ولو عهد منه خـطيئة، لنفـرت العقول من متابعته، فتبطل فائدة البعثة»[3].

وفصل فريق ثالث من أهل السنة، فأجازوا عليه فعل الصغيرة، وعدم قدحها في النبوة، لأنها لا تقدح في العـدالة، فـلا تقدح في العصمـة، ومنعوا صدور الكبيرة منه.

وفصل آخرون منهم في ثبوت العصمة بعد النبوة لا قبلهـا، وفيما يتعلق

---

(١) عن كتاب الياقوت لابراهيم بن اسحاق النوبختي من علماء اللامامية في القرن الثالث.

(٢) انظر: شرح التحريد للعلامة الحلي ص ٢١٧.

(٣) انظر: تصحيح الاعتقاد ص ٢١٤ هامش نقلاً عن النكتب الاعتقادية ص ٤٦.

في شئون التبليغ عن اللّه تعالى لا في سواها. إلى غير ذلك من الأقوال والمذاهب.

(الثالث): قالوا: إنما وجبت العصمة للنبي، كي يحصل الوثوق بقوله، وتقبل دعوته.

أما إذا لم يكن معصوماً فلا يمكن الوثوق بما يدعو إليه ولا يطمئن إلى ما يأمر به، ولا تتحقق متابعته، ولا يحصل الغرض من بعثته، بل ينتقض الغرض من النبوة في حال عدم عصمته، وعدم الوثوق به والركون إليه.

ومن هنا كانت العصمة لطفاًووجبت، لأنه يكون العباد معها أقرب إلى الطاعة والانقياد، وأبعد عن المعصية والعناد.

وقد يقال: إن العصمة إن أُخذت بوجودها الواقعي، فلا يترتب عليها بهذا المعنى، الوثوق والركون إليه، لأن ذلك لا يكون إلا مع العلم بوجودها، لا مع وجودها الواقعي فقط.

وإن أُخذت بوجودها العلمي، أي أن تكون عصمته معلومة للمكلفين قبل النبوة أو حينها، فيلزم منه عدم تخلف أحد عن متابعته وقبول دعوته والانقياد إليه، إذ لو كانت عصمته معلومة قبل النبوة، لقبلت دعوته، ولصدق من غير نزاع، واللازم منتفٍ فالملزوم مثله.

وربما يقال بكفاية أن يكون النبي على حالٍ من الاستقامة والخلال الحميدة والخصال الكريمة، معروفة لدى قومه، مما لا يستوجب الاعراض عنه ولا النفور منه، بحيث يكون معروفاً بذلك قبل النبوة وحينها، ليصغى إليه، ويثير في أنفسهم امكان صحة ما جاء به. لأنه إذا كان مدعي النبوة معروفاً لدى المرسل إليهم قبل دعوته بالصدق والأمانة والاستقامة، لا يكذب ولا يخون، ولا يستغل ولا يستهتر بالقيم الانسانية، كان في هذه الحال أقرب إلى تصديقهم إياه، وأبعد عن الاعراض عنه والنفور منه.

ومعرفة ذلك بالطبع إنما يكون بمعاشرته طول حياته، وعدم العثور له

على هناة أو خلل في سلوكه وأقواله وأفعاله. وهذا ما حصل بالنسبة الى رسول اللّه (ص).

ولا يجوز إرسال من كان معروفاً بالكذب والدجل والشر والفساد والانحراف، وإلا لانتقض الغرض من بعثة الأنبياء، لأنه في هذه الحال يكون الناس معه أبعد عن الطاعة والتصديق بما جاء به، وأقرب إلى المعصية والعناد والاعراض عنه.

وهذا القدر الذي ذكرناه كافٍ في تحقيق الغرض من بعثته عقلاً، ولا حاجة بعد هذا، للقول بأن العصمة هل الملكة العليا من العدالة، أو أنها لطف يهبه اللّه لمن يشاء من عباده المرسلين. لأن ذلك لا يمكن الاطلاع عليه لأحد من البشر واللّه سبحانه وحده هو المختص بعلمه.

هذا ما يمكن أن يقال هنا. لكن ما ذكر من وجوب كون النبي معروفاً قبل النبوة وحينها بالاستقامة والصفات الحميدة مما يستلزم الركون إليه وعدم النفور منه، إنما هو كاشف عن حالة نفسية يمتاز بها على سواه. إذ هذه الظواهر التي يتصف بها لا بد أن يكون وراءها حقيقة تبعثه على كل ذلك، ولا نعني بالعصمة إلا تلك الحقيقة التي هي وراء ما نجده في النبي من تلك الصفات الانسانية النبيلة، سواء أقلنا بأن العصمة ملكة عليا من العدالة أم أنها لطف حباه به رب العالمين.

غاية الأمر أن اعتبار العصمة فيه إنما كان كوسيلة لتحقيق ما ذكر من أن العباد يكون معها أقرب إلى الانقياد والتصديق بالدعوة، وأبعد عن المعصية والأعراض، لكنها لم تكن مطلوبة بذاتها، وإنما هي طريق لتحقيق الغرض من بعثته، وهو حاصل بحسن سلوكه وخصاله الكاشف عن تلك الحقيقة.

وبخاصة أن العصمة بمعنى اللطف أو الملكة ليست من الأمور المحسوسة أو التي تدخل في نطاق حواسنا، وإنما الذي نملك الاحساس به هو مظاهرها التي أشرنا إليها.

كما أنه لا يمكن الاستدلال على ثبوتها له باعتبارها لطفاً أو ملكة عليا بالقرآن الكريم، مثل قوله تعالى:

﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى﴾ النجم: ٣ ـ ٤.

للزوم الدور، وهو واضح.

هذا بالنسبة الى العصمة عن إقتراف الذنوب، صغيرة أو كبيرة.

وأما بالنسبة إلى العصمة عن النسيان والجهل بالأحكام وشئون النبوة وتبليغها، فكذلك أيضاً، لأنه لو لم تكن للزم نقض الغرض من بعثته، إذ مع تجويز النسيان أو الجهل بما جاء به، يكون ذلك ذريعةً لعدم قبول دعوته والانقياد إليه، وعدم الثقة به وبما يدعو إليه.

ولا بد في النبي من تسديده وإمداده بالتوجيه من قبله تعالى بكل وسيلة، كي لا يقع في الجهل والنسيان، أو على أدنى الافتراضات أن لا يوجب نسيانه أو سهوه إغراء المرسل إليهم بالجهل وارتكاب خلاف ما أمر اللّه به، وهذا لا يتم إلا بتنبيهه من قبله سبحانه وتوجهه وتعليمه.

وكل ما ذكر في النبي يلزم مثله في الإمام لوحدة الاسباب والمناط فيها.

أما عصمته بمعنى عدم اقتراف الذنوب فواضح، إذ لا شك في أن ذلك تكون معه الامة أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية.

وأما عصمته عن النسيان والجهل فيما هو من شئون الامام، فكذلك لنفس السبب المتقدم. ولا بد أن يمنحه اللّه تعالى قوة حافظةً لا يشذ عنه شيء مما تلقاه من النبي أو ممن قبله من الأئمة. وهذا هو معني التأييد والتسديد الذي ورد مضمونه في بعض الأخبار. لكن لا على معنى أن ذلك صفة ذاتية له، ومن خصائصه الملازمة له التي لا تنفك عنه.

بل أنها حصلت من أمر خارج عن طبيعته وذاته. من اللّه سبحانه.

أما النسيان والسهو في غير ما هو من شئون التبليغ وأداء الأمور

الدينية، فقد جَوَّزه كل من الصدوق القمي وشيخه ابن الوليد. وهكذا كل ما هو من الصفات البشرية عدا ما ذكر، لما ورد التصريح به في حديث الإمام الرضا (ع). ولأن ذلك لو حدث لا ينعكس على المبلغ إليهم بما يوجب إغراءهم بالجهل. وقد رُفض هذا القول من جمهرة العلماء الشيعة، لأن العصمة وحدة لا تتجزأ، ولا يمكن الفصل بين الشئون الدينية وغيرها.

ومصدر العلم بعصمة الأئمة بالمعنى الذي ذكرناه، هو نفس ما ذكرناه في النبي، من المعاشرة والمعاملة، التي يعرف استقامته وحسن سلوكه ونبل خصاله، كما تعرف أيضاً بنص النبي عليها.

أما مصدر معرفتها بمعنى أنها لطف أو ملكة، وهي من الأمور الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها، فينحصر الطريق إليها بنص النبي أو الامام الذي قبله. مثل حديث (سفينة نوح)، وحديث الثقلين وغيرهما الكثير.

(الرابع): إن العصمة في الرسل والأئمة على جميع معانيها لا تخرج المعصوم عن حد الاختيار، ولا يكون بها ملجئاً إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية، بل يكون معها قادراً على ترك الطاعة، ولكنه لا يتركها، وقادر على فعل المعصية، ولكنه لا يفعلها، وإلا لبطل الثواب والعقاب بحقه. هذا على قول أهل العدل.

أما الأشاعرة فانهم يجوزون على الأنبياء ترك الطاعة وفعل المعصية، ويعاقبون على ذلك، لأنه تعالى (حسب قاعدتهم) التي أُشير إليها من قبل، (لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء).

(الخامس): أنه بعد ثبوت العصمة للأنبياء والأئمة، فكل ما يظهر منه المنافاة لها، لا بد من تأويله أو حمله على ما لا ينافيها. وقد وضع جماعة من العلماء رسائل وفصولاً في هذا المعنى، ومنها كتاب (تنزيه الانبياء) للشريف المرتضى رحمه الله.

(السادس): لا إشكال في أن القصد من اعتبار عصمتهم، هو آثارها

العملية من وجوب طاعتهم واتباع دعوتهم وتصديقهم، والأخذ بأقوالهم وأفعالهم.

ولكن هل يكفي هذا في تحقيق الايمان والاسلام، أم لا بد في ذلك من الاعتقاد القلبي بعصمتهم بالاضافة إلى الاعتقاد بوجوب طاعتهم واتباع أوامرهم ونواهيهم، على نحو الاعتقاد بالخالق تعالى والنبوة والمعاد؟

قال الأكثر بالثاني، أي أنه لا بد من الاعتقاد القلبي بعصمتهم، كي يتحقق الايمان والاسلام.

لكن الشهيد الثاني[1] في شرحه على ألفية الشهيد الأول[2]. وفي كتابه حقائق الايمان نفى البعد عن الأول، أي عدم اشتراط الاعتقاد بعصمتهم في الاسلام والإيمان، من دون فرق بين الرسل والأئمة، اعتماداً منه على سلوك بعض أصحاب النبي والأئمة واعتراضه عليهم، مما يدل على أنهم لم يكونوا يعتقدون عصمتهم، ومع ذلك لم يحكم عليهم بالخروج عن الاسلام أو الايمان.

وتشير إلى ذلك الآية: **﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾**، وقول بعضهم (أنسيت يا رسول الله)، وقوله مالك الأشتر لأمير المؤمنين علي عليه السلام، حين وليَّ أبناء عمه العباس: (على م قتلنا الشيخ بالأمس).

وأقول: إنه كيف يمكن لنا أن نفصل بين الاعتقاد بوجوب طاعتهم

---

(١) هو الشيخ زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي المولود سنة ٩١١ هـ والمتوفي شهيداً سنة ٩٦٦ هـ، وهو من أعاظم علماء الإمامية في القرن العاشر الهجري. له مؤلفات كثيرة ما زالت حيةً ومدار التدريس في الجامعات الشيعية إلى اليوم، منها: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الأول العاملي.

(٢) هو ابو عبد الله الشهيد السعيد محمد بن مكي العاملي الجزيني، رئيس المذهب والملة، ورأس المحققين دون منازع في القرن الثامن الهجري. ولد سنة ٧٣٤ هـ وتوفي شهيداً في قلعة دمشق سنة ٧٨٦ هـ. لم تزل آثاره وأراؤه موضع احترام وإكبار من العلماء حتى اليوم. له مؤلفات جليلة قيمة منها: اللمعة الدمشقية، والذكرى، والدروس، وغيرها. تجد ترجمته وترجمة الشهيد الثاني في الكنى والألقاب ج ٢ ص ٣٦٤ ـ ٣٥٩ وغيرها من كتب التراجم.

والأخذ بأوامرهم ونواهيهم عقلاً، وبين وجوب الاعتقاد بعصمتهم، أليس الاعتقاد بوجوب طاعتهم يعني الاعتقاد بأنهم معصومون؟؟

(السابع): أن العصمة ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات، والدليل العقلي والنقلي يقتضيه، فيجب الاعتقاد بعصمة الأئمة، كما يجب الاعتقاد بعصمة الانبياء، لوحدة الدليل والمناط فيهما معاً.

وبعد هذا فلا يصغى إلى التنديد على الشيعة لقولهم بعصمة الأئمة الاثني عشر، والإزراء عليهم بذلك، لأن أكثر هؤلاء المنكرين يقولون بعصمة جميع الصحابة، ويجعلون أعمالهم وأقوالهم حجة يأخذون بها في عباداتهم ومعاملاتهم، وكل من جعل قول غيره حجة عليه واتبعه من غير دليل فهو قائل بعصمته، سواءً أصرح بذلك، أم لا.

«مقدمة» [في وجوب المعجز]

«كل مبعوث من حضرته إلى قوم، لم يتأيد بأمرٍ خارق للعادة، خالٍ عن المعارضة، مقرون بالتحدي، موافق لدعواه، لم يكن طريق إلى تصديقه. ويسمى ذلك معجزاً. فظهور معجزات الرسل واجب».

(الشرح)

لا طريق إلى تصديق مدعي النبوة وقبول دعواه، إلا بمعجز يظهر على يديه.

لأن دعوى النبوة، وهي الأتصال غير العادي بين النبي وبين الحقيقة المطلقة، بطريقة غير عادية وخفية، تتجاوز حواسنا، لا يخضع إثباتها للبينة أو لشهادة بشرية عادية، ولا طريق لإثبات صدقها إلا بأمر آخر، تنفعل به مشاعرنا وعقولنا، يقيناً وتسليماً.

وهذه الوسيلة منحصرة بأن يظهر اللّه على يدي هذا الشخص المرسل،

المعجـزة بصورة غـير عاديـة، بحيث يتحدى طـاقة البشر وقـدراتهم، وتكـون استثناءً من إطراد قانون الطبيعة وخرقاً لها.

لأن بعثة الأنبياء من دون اقترانها بالمعجـز المؤيد لهـا، سيفقدهـا الغايـة المقصودة من هذه البعثة، وسيظل احتمال كذب دعواهم قائماً.

وليس في قـوانين الـطبيعة مـا يوجب اطـرادها واستحـالة تخلّفهـا، لأن استحـالة تخلفهـا ليس من خواص الـطبيعة ولا من مقتضيـاتها، وإنمـا الحكم بالاستحالة من شئون العقل الذي يستقل بها، وهو هنـا لا يملك الحكم باستحالـة تخلف هذه القوانين أو خرقها، بل هو يجوّزه «ولا يمنعه. وبهذا تختلف عن طبيعة القـوانين العقليـة التي يستحيل تخلفهـا، بل هي مـطردة دون استثنـاء، مهـما اختلفت الظروف والملابسات. فالوجود والعدم يستحيل اجتمـاعهما عقـلاً في وقت واحد وموضوع واحد.

ومن هنا يسهل علينا فهم المعجز الذي هو خرّق لقوانين الطبيعة وعادتها، ما دام موجد العالم هو الذي وضع للطبيعة قوانينها، وهـو في الأثناء قـادر على أن يَسَنَّ نظاماً جديداً بدل نظام قائم، ويبدل قانوناً لها بقانون آخر، أو يستثني زمناً معيناً من إطـراد القانـون. فكل ذلـك من صنعه، وواقـع تحت سيطرتـه وقدرته. وإن كنا نجهل كيف يفعـل ذلك، ولكن يكفي أن نشـاهد أثـر هذا الاستثناء من عموم إطراد هذه القوانين على يدي من اجتباه لرسالته ودينه[1].

ويشترط في المعجز أمور أربعة:

(الأول): أن يكون خارقاً للعادة. يعجز عن أمثاله البشر.

(الثاني): أن يكون خالياً من المعارضة، بمعنى عدم إمكان أن يأتي أحد بنظيره. أما لو لم يكن خارقاً للعادة أو أتي بنظيره فلا يكون معجزاً.

---

(١) مقتطف من كتابنا: (عقيدتنا).

(الثالث): أن يكون مقروناً بالتحدي من قبل الرسول للمرسل إليهم. أما إذا لم يقترن بالتحدي فلا يكون معجزاً، بل يدخل في باب الكرامات والفضائل.

(الرابع): أن يكون موافقاً لدعوى الرسول ومقترناً بها دالاً على صحتها ومؤيداً لها.

أما لم يكن كذلك، بل صدر من غير اقترانه بالدعوى فلا يكون من باب المعجز.

قال المصنف ـ رحمه اللّه ـ في كتابه قواعد العقائد:

«وتعرف نبوته بثلاثة أشياء، (أولها) أن لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأن الباري تعالى أكثر من واحد. (الثاني) أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة اللّه والاحتراز عن معصيته (الثالث) أن يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدي مطابق لدعواه. والمعجز هو فعل خارق للعادة، يعجز عن أمثاله البشر. والتحدي هو أن يقول لامته: إن لم تقبلوا فافعلوا مثل هذا الفعل. والفعل الخارق الذي يظهر على أحد من غير التحدي، يسمى بالكرامة، وهو مختص بالأولياء».

(الأصل)

«محمد رسول اللّه، لأنه ادّعى النبوة وأظهر المعجز.

أما الدعوى فمعلومة بالتواتر.

وأما المعجزات فكثيرة، وأظهرها القرآن، لأنه (ص) تحدَّى به العرب، وعجزوا عن معارضته، مع توافر دواعيهم، وفرط فصاحتهم. وإلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله، فيكون معجزاً، فيكون محمد (ص) نبياً حقاً».

(الشرح)

دعوى محمد (ص) بأنه نبي مرسل من عند اللّٰه سبحانه، معلومة بالتواتر، لا تقبل الشك أو الإنكار من أحد. فقد ادعى النبوة، ودعا إلى دين جديد، يقوم على نبذ عبادة الأصنام والأشخاص، وعلى عبادة اللّٰه الواحد العلام.

وأما ظهور المعجز على يديه فكثير، منه ما هو مادي محسوس، ومنه ما هو غير مادي.

أما المعجزات المادية فكثيرة جداً، لا مجال لذكرها هنا، وهي مذكورة فيما هو مخصص لها من فصول وكتب[1].

وليعلم أن أكثر ما ذكر من هذا القسم خارج عن طبيعة المعجز، لعدم اقترانه بالتحدي، الذي أُخذ شرطاً في حقيقة المعجز، والكلام في ذلك موكول الى محله.

وأما المعجزة غير المادية فهي هذا القرآن العزيز الذي بين أيدينا، بمرأى منا ومسمع، يتلى في كل يوم. وهو أظهر المعجزات الباقية، لا يعتريه شك ولا ريب.

وتقوم المعجزة القرآنية على جانبين أساسيين: خارجي وداخلي.

أما الجانب الخارجي فيتصل بخصائص النبي (ص) وبيئته التي عاش فيها، ويتمثل بعدة جهات:

---

(١) يراجع في هذا الشأن: «إظهار الحق» للشيخ رحمت اللّٰه الهندي، المتوفى سنة ١٣٠٨ هـ والخرايج والجرائح لقطب الدين سعيد بن هبة اللّٰه الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣ هـ، وتثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المتوفى سنة ٤١٥ هـ، وأعلام النبوة لأبي الحسن الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ، وإعلام الورى بأعلام الهدى لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، وغيرهم.

(**الأولى**): أنه كان أُمياً لا يقرأ ولا يكتب، وعاش في بيئة أُمية، لا تعرف علماً ولا ثقافة، كما أشار اللّٰه سبحانه إليه بقوله:

﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك، إذاً لارتاب المبطلون﴾. العنكبوت: ٤٨.

وإذا به فجأةً يأتي بهذا القرآن، ويدَّعي بأنه منزل عليه من عند ربه، وقد أشار اللّٰه سبحانه إليه بقوله:

﴿فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾. يونس: ١٦.

(**الثانية**): أنه (ص) عاش بين قومه أربعين سنة قبل أن يدّعي النبوة، ولم يؤثر عنه في هذه الفترة التي عاشها بينهم شيء يتميز به على سواه من بني قومه، من فصاحة أو بلاغة أو خطابة، أو شعر أو حكم، كما لم يؤثر عنه نشاطات فكرية أو اجتماعية، سوى أنه كان إنساناً صدوقاً، أميناً، عفيفاً، شريف الأخلاق، سامي الخصال، لم يؤثر عنه زلة في قولٍ أو فعل.

وإذا به فجأة ودون مقدمات سابقة، يدَّعي بأنه نبي مرسل من عند ربه بدين جديد، ويأتي بهذا القرآن المشتمل على التشريع المنسجم مع مصالح الأفراد والجماعات والشعوب، وعلى الحكم البالغة، والقصص الحكيم، عن الأنبياء قبله، وعن أخبار الأمم الماضية، وعلى الأنباء عن المستقبل، قد وقع بعضها، وسيقع بعضها الآخر.

(**الثالثة**): أنه عاش بين قومه طيلة حياته، قبل دعواه النبوة وبعدها، عيشة الفقراء، وفي مستوى أفقر المسلمين من أتباعه، وخرج من الدنيا لا يملك شيئاً، مما يدل على أنه ليس بطالب ملك ولا سلطان، ولا راغب في تحقيق شهوات ومطامع.

(**الرابعة**): إنه كان معروفاً بين قومه قبل دعواه النبوة بصحة الإدراك والعقل، وحسن التصرف والسلوك. ومن هنا، جعله زعماء قريش حكماً حين اختلفوا فيمن يضع الحجر الأسود مكانه، عند بنائهم الكعبة من جديد،

وثوقاً منهم بتصرفه الحكيم وسلامة تفكيره. فلم يبدر منه في حياته ما يدل على نقص في إدراكه أو هوس أو انحراف، وإلى هذا أشار اللّه سبحانه بقوله:

﴿قل إنما أعظكم بواحدة، أن تقوموا للّه مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة، إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد﴾ سبأ: ٤٦.

(الخامسة): إنه (ص) عاش طيلة حياته، منسجمة أقواله مع أفعاله، ومع دعوته، مطبقاً ما جاء به على نفسه أولاً تطبيقاً دقيقاً، وعاملاً بكل ما جاء به من مباديء وتعاليم، ولم يؤثر عنه مخالفة لما يدعو إليه، حتى من أخص الناس به من المقربين منه، كزوجاته، التي هي مظنة الانبساط وفلتات الأسرار. مع العلم بأن المسلمين سجلوا عليه جميع حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله، وجميع جوانب أخلاقه وتصرفاته، حتى الأشياء التي لا خطر لها ولا شأن.

ومع ذلك لم يسجل عليه ولم يؤثر عنه أي تناقض بين أفعاله وأقواله. حتى حين انبساطه مع زوجاته وخلطائه.

(السادسة): أنه (ص) دعا إلى شريعة، لا انحراف فيها ولا إسفاف، وإلى ما تقبله العقول ولا تناقضه، وتقبل عليه القلوب ولا تعافه، وإلى الأخلاق الكريمة، وإلى تنظيم العلاقات بين أفراد الانسان وجماعاته، في إطار الحق والخير والعدل، وإلى نبذ الخرافات والاساطير، وعبادة الأوثان والأصنام، وإعلان الحرب على العادات والتقاليد السيئة التي كانت تغطي الجزيرة العربية آنذاك في عصرها الجاهلي.

(السابعة): انه (ص) كان أول العاملين بما يؤمر، ومعطياً المثل الأعلى في الالتزام بذلك وتطبيقه. وكان يجهد نفسه في العبادة، ويقضي أكثر ليله في الصلاة، حتى نزل فيه قوله تعالى: **﴿طه ما أنزلنا عليك لتشقى، إلا تذكرة لمن يخشى. . .﴾** وقوله تعالى: **﴿يا أيها المزمل، قم الليل إلا قليلا. . ﴾**.

وأما الجانب الداخلي فيتصل بخصائص القرآن الكريم الكثيرة:

(**الأول**): للقرآن أسلوب منفرد هو نسيج وحده، لا عهد للعرب بمثله، في تعابيره الشامخة البنيان، وجماله الرائع البيان، ليست بالشعر ولا بالنثر ولا بأسجاع الكهان المعهودة، وليس له بناء سابق احتذاه، ولا تقليد لاحق بنى عليه خطاه.

ويمضي القرآن في أسلوبه المنسق، لا تناقض في غاياته ومقاصده، ولا تفاوت في معانيه ومضامينه، في انسجام مطرد، لا وهن فيه ولا انحدار، من غير فرقٍ في ذلك بين ما كان منه مسوقاً للوعظ والتذكير والاعتبار، ولا بين ما كان مسوقاً للتشريع وقصص الانبياء، والأمم الغابرة، أو للترغيب والترهيب، أو للثواب والعقاب، ولا بين ما كان مسوقاً للدلالة، على وجوده تعالى وعلى وحدانيته، وعلى تقريب قضية البعث والنشور إلى الافهام، ولا بين مكية ومدنية، كل ذلك في وحدةٍ من اسلوبه ونسقه وفي قوته وسموه.

ونحن نعلم أن الانسان مهما رزق من قوة الملاحظة والإدراك، هو ضعيف يتأثر بالأحداث والظروف، التي لا يستطيع السيطرة على ضبط أفكاره وآرائه ونزعاته وكلماته، التي تتبدل تبعاً لتلك الظروف والحاجة.

ولو كان هذا القرآن من جهد إنسان وصنع بشر، لانعكست عليه صفات البشر، ولو وجد فيه التناقض والاختلاف إليه سبيلاً. ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، كما قال اللّه سبحانه:

﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. النساء: ٨٢.

(**الثاني**): إنه تحدي البشر بعامة والعرب بخاصة، على معارضته، بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو عشر سور منه، أو سورة منه. ولكن الجميع آبوا بالخيبة والفشل والخذلان، مع توافر دواعي المشركين الى معارضته، وعنفهم في مخاصمته، ولو وجدوا السبيل الى المعارضة، لما احتاجوا الى محاربته (ص)، ولوفروا عليهم جهودهم الكثيرة وخسائرهم الكبيرة التي بذلوها في سبيل مخاصمته ومحاربته من مالٍ ودماء.

وقد ورد هذا التحدي في عدة آيات، كقوله تعالى:

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، فأتوا بسورةٍ من مثله، وادعوا شهداءكم من دون اللّه، إن كنتم صادقين. فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعدّت للكافرين﴾ البقرة: ٢٣.

وقوله تعالى:

﴿أم يقولون افتراه، قل فأتوا بسورةٍ مثله، وادعوا من استطعتم من دون اللّه إن كنتم صادقين﴾ يونس ٣٨.

وقوله سبحانه:

﴿أم يقولون افتراه، قل فأتوا بعشر سورٍ مثله مفتريات، وادعوا من استطعتم من دون اللّه إن كنتم صادقين، فإن لم يستجيبوا فاعلموا أنما أُنزل بعلم اللّه﴾ هود: ١٣ ـ ١٤.

وقوله تعالى:

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ الإسراء: ٨٨.

وقوله تعالى:

﴿أم يقولون تقوّله بل لا يؤمنون، فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾ الطور: ٣٣ ـ ٣٤.

ومن الملاحظ أن هذا التحدي جاء في فترات متباعدة، وفي سور مختلفة، فمنه ما ورد في أربع سورٍ مكية، ومنه ما ورد في سورةٍ مدنية، وهي سورة البقرة، وذلك كله يعني أن التحدي قائم في تلك الفترات المتباعدة، زماناً، وليس مقصوراً على فترة معينة، وهو ما زال قائماً حتى اليوم.

ومن الملاحظ ثانيةً، أن هذا التحدي ورد بصيغٍ مختلفة، ملؤها الإيمان

والوثوق بعدم استطاعة أحد في مجاراته ومعارضته، فمرة يتحداهم بأن يأتوا بمثل القرآن، وأُخرى بعشر سورٍ مثله، وثالثة بسورة مثله، ورابعة بحديث مثله.

كل ذلك مع طابع العنف في إثارة حفيظة المشركين لمعارضته، وتقريعهم بعدم مجاراته والإتيان بمثله، فمرة يقول وادعوا شهداءكم من دون اللّه إن كنتم صادقين، ولن تفعلوا ذلك.

ومرة يقول: لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

وفي ذلك إثارة حفيظتهم وكبريائهم وحميتهم ليأتوا بشيءٍ من مثل ما أتى به، كي يبطلوا حجته، ويفحموا دعوته. بعد أن سفَّه أحلامهم، وحقَّر آلهتهم، وصغَّر شأنهم، فكان ذلك كله مما يحملهم على معارضته لإبطال تحدِّيه، ولكنهم أُصيبوا بالفشل والخيبة، وكان حظهم إزاء ذلك العجز والخذلان، وحقت كلمة اللّه عليهم، وكانت هي العليا.

وليس لقائل أن يقول: إن عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن أو ببعضٍ منه، لا يعني كونه حجة على المعاندين، إذ العجز بذاته ومن حيث هو، قد يكون ناشئاً من التزامهم ببعض المقدمات المسلمة عندهم، لا أَنها مسلمة مطلقاً حتى عند غيرهم، وعليه يكون العجز جدلياً لا واقعياً.

وذلك للفرق بين إعجاز القرآن وبين الافحام الجدلي، من حيث أنه لا يشترط في الإلزام الجدلي وإفحام الخصم في مقام الحجاج، سوى أن تكون المقدمات مسلمة ويقينية عنده لا واقعاً. وهذا بخلاف عجز العرب عن معارضة التحدي واقعاً، المبني عن قصورهم من المعارضة للقرآن، مع أنه من جنس كلامهم وألفاظهم، فعجزهم المستمر الى اليوم يعني أنه عجز واقعي لا إلزامي جدلي، تختلف فيه الشعوب والأفراد بحسب المسلمات عندهم.

على أن عجز العرب، وهم أصحاب اللغة التي نزل بها القرآن

وتمرسهم بالبلاغة والفصاحة والبيان، وتباريهم في هذا الميدان، يدل على عجز سواهم من الشعوب الأخرى الذين ليس لهم معرفة باللغة العربية، ولا يملكون أساليبها والقدرة عليها، بطريق أولى.

(الثالث): اشتمال القرآن على أنباء مستقبلة، قد تحقق بعضها، مثل إنبائه عن غلبة الروم بعد أن هزمهم الفرس، وحدد المدة التي فيها سينتصرون، في قوله تعالى:

﴿غُلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين، للّه الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر اللّه﴾.
الروم: ٢ ـ ٣.

وقد تحقق انتصار الروم على الفرس في سنوات معدودة على يد القائد (هرقل).

ومثل إنبائه عن نفرٍ من المشركين كانوا لُداً في مخاصمته ومعاداته، بأنه تعالى سيكفيه أمرهم، كما قال سبحانه: **﴿إنا كفيناك المستهزين﴾**.

وقد قضي عليهم بأسباب مختلفة مذكورة في كتب التاريخ. وغير ذلك من الأنباء.

(الرابع): وهو يخبر عن حوادث ماضية وشعوب غابرة قد انقرضت، لم تؤرخ ولم تسجل في كتاب. وقد أيّدت الكشوف العلمية وقوع تلك الأحداث ووجود تلك الشعوب، كعادٍ وثمود، وحادثة أصحاب الكهف، وطوفان نوح وغيرها.

(الخامس): وهو ينبيء بمستقبل لم يأت بعد، ولم تقم عليه شواهد، مثل ثوران الدخان من السماء في قوله تعالى:

﴿فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين، يغشى الناس، هذا عذاب أليم﴾ الدخان: ١٠ ـ ١١.

ومثل قضية يأجوج ومأجوج في قوله سبحانه:

﴿حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون، واقترب الوعد الحق..﴾ الأنبياء: ٩٦.

ومثل خروج دابة الأرض في قوله تعالى:

﴿وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون﴾ النمل: ٨٢.

وغير ذلك من وقائع أنبأ القرآن بحدوثها في المستقبل.

(السادس): والقرآن وإن لم يكن كتاباً يشرح قوانين العلوم وقواعدها ومعادلاتها من فلك وفيزياء وكيمياء، ورياضيات، وطبقات الأرض وغيرها. إلا أن فيه إيماءات خاطفة ولمحات سريعة إلى كثير من أشياء العلوم المذكورة مما أثبتها العلم الحديث، وأيّدتها التجارب والكشوف العلمية[1].

(السابع): وهو ينظم العلاقات بين الانسان ونفسه، وبينه وبين أسرته، وبينه وبين وطنه ومجتمعه، وبينه وبين سواه عموماً، وبينه وبين ربه وخالقه، في تشريعات تنظم هذه العلاقات في العبادات والمعاملات، في الحرب والسلم، مما لم يعرفه العرب في ماضيهم وبيئتهم. تشريعات وأحكام ترعى مصالح الأفراد والجماعات، ضمن خطٍ مستقيم، يقوم على أساس العدالة الأجتماعية والخير والحق، والمصلحة للفرد وللجماعة، صالحة لكل الأعصار والأمصار.

(الثامن): وهو يقدِّم البراهين العقلية لإثبات ما يدعو إليه من وجود الخالق الأزلي ووحدانيته ونفي التعدد، واليوم الآخر وغيرها من العقائد.

---

(١) وضع جماعة من العلماء مؤلفات في هذا الموضوع أو فصولاً، منها كتاب: الله والعلم الحديث، وكتاب: الاسلام والعلم الحديث، للاستاذ نوفل، وكتاب: التكامل في الاسلام للاستاذ أحمد أمين النجفي وغيرها.

فهو يقدم البرهان العقلي على وجود الخالق، وهو في الأكثر يكون برهاناً أنّياً، وهو ما يلزم منه العلم بالمسبب أو الأثر، العلم بالسبب والمؤثر. وذلك في معظم الآيات القرآنية التي تحث على النظر في ملكوت السموات والأرض وسائر الموجودات، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾

الذاريات: ٢١.

وقوله تعالى:

﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ يونس: ١٠١.

وغيرهما الكثير.

وأحياناً يكون البرهان الذي يقدمه، لِّمياً، وهو ما يلزم العلم بالمسبب من العلم بالسبب، كما في قوله تعالى:

﴿أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾. فصلت: ٥٣.

وقد تقدم في أوائل هذا الكتاب أن الموجود إما أن يكون وجوده من غيره أَو لا يكون، وإذا لم يكن الثاني فلا وجود لأي موجود ممكن، فالواجب الذي لا يكون وجوده من غيره شرط في وجود الممكنات بأسرها.

ويقدم البرهان العقلي على وحدانيته بدليل التمانع في آيات منه قوله تعالى:

﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا﴾ الأنبياء: ٢٢.

وقوله سبحانه.

﴿ما اتخذ اللّه من ولد وما كان معه من إلّهٍ إذاً لذهب كل إلّهٍ بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ المؤمنون: ٩١.

وقد تقدم شرح ذلك فيما سبق.

وهو يرد على من أنكر القيامة والبعث بقوله تعالى:

﴿ويقول الانسان أئذا مت لسوف أُخرج حياً، أو لا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾ مريم: ٦٦ ـ ٦٧.

أي أن وجوده بعد موته مماثل لوجوده بعد أن كان معدوماً، من حيث الإمكان، فهما في ناحية الإمكان متماثلان، فوجوده الأول ممكن ولذلك وجد، فكذلك وجوده الثاني المماثل ممكن أيضاً بعد الموت.

(التاسع): والقرآن يدعو إلى الأخلاق الكريمة المثلى في التعامل والمعاشرة والمجادلة، وتطهير النفس مما امتصه عبر عصوره الجاهلية، من عادات وثنية، وتقاليد وذهنيات منحرفة. دعا إلى كل ذلك ليرفع من شأن الانسان إلى حيث مستوى إنسانيته وكرامته التي كرَّمه اللّه بها، إلى حيث سعادته في حياته، ليعيش في مجتمعٍ تسوده الألفة والمحبة، فلا طغيان لأحد على أحد، ضمن إطارٍ حدده في مبادىء عامة، ترتكز عليها سعادته وصلاحه. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والخلاصة:

أن إعجاز القرآن الدال على صحته، يتمثل في أنه جاء به أمي لا يعرف القراءة والكتابة، من بيئةٍ أمية بدوية، في منطقة مجدبة، وهو مع هذا لم يؤثر عنه قبل إدعائه النبوة شيء مما يتميز به العباقرة الموهوبون، من براعة في البلاغة والفصاحة والبيان، أو ألوان فكرية جديدة غير معروفة في بيئته من حكمةٍ أو دعوة اجتماعية أو نحوها.

ولم يتميز عن بني قومه بشيء، يلفت النظر في تلك المرحلة، سوى اشتهاره بينهم بأنه صادق أمين جميل الأخلاق والخصال. ولم يؤثر عنه كذلك أنه كان يعاشر غير بني قومه من كهان أو دعاة نحلة. بل عاش طيلة تلك الفترة مواطناً عادياً من مواطني بلده (مكة).

ويتمثل كذلك بطبيعة ما في القرآن مما ذكرنا، آنفاً، ولا نعيد. وبأن فيه دعوة انسانية كريمة منسجمة مع الطباع والعقول، ويؤيده العقل ويرضاه، وتقبله القلوب وتهواه.

وهذه الدعوة بكل ما فيها، يجب أن تقبل وتتخذ كمباديء عامة يسير عليها البشر، حتى ولو كانت من عند غير اللّه تعالى، وحتى لو لم يدّع الرسول أنها وحي من عنده سبحانه، لأنها ملائمة للمجتمعات البشرية في كل أعصارها وأمصارها، وتكفل لها سعادتها وصلاحها الدنيوية والإنسانية.

وجه الإعجاز

واختلف المكلمون في وجه إعجاز القرآن وطبيعة هذا الإعجاز.

فقال بعضهم: إن وجه الإعجاز هو الصرف عن معارضته ومجاراته. أي أن اللّه تعالى صرف عقول البشر عن معارضته والإتيان بمثله، مع كونهم قادرين على ذلك، وبخاصة قريشاً الذين أغرقوا نزعاً في عداء رسول اللّه (ص) وأمعنوا في مخاصمته، وعملوا على القضاء على دعوته جاهدين، حتى بوسائلهم العسكرية.

ولو أنهم استطاعوا الإتيان بمثل ما أتى به، لكفوا مؤنة تلك المقاومة، مع أن القرآن من جنس كلامهم وتراكيبه، ومفرداته من جنس مفردات لغتهم.

وقد ذهب إلى هذا الوجه الشريف المرتضى من الشيعة، والنظام من المعتزلة وغيرهما.

وقال بعضهم: إن وجه الإعجاز فيه إنما هو في بلاغته فصاحته، التي بلغت منتهاها وقمتها، أي أنهم عاجزون عن بلوغ مرتبته.

وقال بعضهم الآخر: إن وجه الإعجاز فيه، إنما هو بما اشتمل عليه من أنباء الغيب وأخبار المستقبل، ومن العلوم الحياتية والتشريع، ومن سمو مضامينه وعلو محتواه.

ولكن الذي ينبغي أن يقال هنا: إن القرآن معجز بجميع جوانبه، البيانية، وأنباء المستقبل، وما اشتمل عليه من المعارف والنظم وسمو المضمون. أي إن جهة الإعجاز فيه ليست جهة واحدة، بل جهات عديدة، ومنها الصرف.

«هداية»

«إذا كان محمد (ص) نبياً يجب أن يكون معصوماً. فكل ما جاء به مما لا يعارض العقل يجب تصديقه. وإن نقل عنه شيء مما يعارضه لم يجز إنكاره، بل يتوقف عليه إلى أن يظهر غيره.

فشريعته التي هي ناسخة للشرائع لما تقدم، وباقية ببقاء الدنيا، يجب الانقياد لها والامتثال لأحكامها».

(الشرح)

هنا عدة مطالب:

(الأول): إنه إذا كان محمد (ص) نبياً وجب أن يكون معصوماً، لما تقدم من وجوب عصمة النبي، لأنه لو لم يكن معصوماً لم يوثق بشيء من فعله أو قوله، ويتطرق الشك في كل ما جاء به، ولانتقض الغرض من بعثته.

(الثاني): إنه بمقتضى كونه نبياً معصوماً يجب تصديقه بكل ما جاء به فيما لم يتعارض ذلك مع حكم العقل.

أما إذا كان يعارضه حكم العقل، فإن كان مقطوع الصدور كالقرآن فلا يجوز تكذيبه، لفرض كونه (ص) نبياً معصوماً، فلا بد من حمله على خلاف ظاهره، وتأويله بما يتفق مع حكم العقل إن أمكن، وإلا فالواجب الوقوف عليه دون رد.

مثلاً: ورد في الكتاب العزيز، التعابير بمثل وجه ربك، ويد اللّٰه، وأنه

استوى على العرش وغير ذلك، مما يتعارض بظاهره مع حكم العقل باستحالة التحيز على اللّٰه تعالى أو أنه في مكان، أو أنه جسم، فلا بد من حملها على المعاني المجازية، كحمل اليد على القوة، لأنها مظهرها وأداتها، وحمل الوجه على السلطان أو الطريق مما لا يعارضه حكم العقل.

ومن ذلك ما ورد عن الأئمة عليهم السلام من تفسير غضب اللّٰه ورضاه بعذابه وثوابه، أي حمله على نتيجة الغضب والرضا، لأنه سبحانه مبرأ عن الانفعالات النفسية التي هي من الأعراض العارضة على الذات، المستلزمة للتغير، وبالتالي للحدوث.

وأما إذا كان ما نقل عنه (ص) غير مقطوع الصدور كالكثير من أحاديثه المروية عنه فأمره واضح، لأن مظنون الصدور لا يعارض حكم العقل القطعي.

(الثالث): إن شريعة سيدنا محمد (ص) ناسخة لشرائع الأنبياء قبله، لأنه مقتضى كونه نبياً معصوماً موجب لتصديقه، وهو وجوب اتباعه والإنقياد إليه، والأخذ بما جاء به.

ولا ريب في أن كثيراً مما جاء به (ص) من الأحكام والشريعة في العبادات والمعاملات وغيرها مغاير لما في شرائع من سبقه من الأنبياء، كشريعة موسى وعيسى عليهما السلام. ولا يمكن امتثال الأمرين المتنافيين في موضوع واحد، ولا الأخذ بحكمين في قضية واحدة.

وهنا أربعة احتمالات: إما أنه لا يجب الأخذ بكل واحد منهما.

وإما أنه يجب الأخذ بكل واحدٍ منهما.

وإما أنه يجب الأخذ بما في الشريعة السابقة وعدم الأخذ بالشريعة اللاحقة.

وإما أنه يجب الأخذ بالشريعة اللاحقة وعدم الأخذ بالشريعة السابقة واعتبارها منسوخة بالتالية.

والفرض الأول غير ممكن، لفرض أن كلاً من صاحبي الشريعتين نبي معصوم، يدعو إلى الأخذ بما جاء به.

ولا يمكن الأخذ بالفرض الثاني، لعدم امكان امتثال الأمرين المتعارضين، وعدم إمكان الانقياد لهما معاً في موضوع واحد.

ولا يصح الفرض الثالث، لأن فرض كون محمد (ص) نبياً معصوماً قاضٍ بوجوب الانقياد إليه وامتثال ما جاء به، فلا بد من اعتبار شريعته ناسخة لشريعة من قبله من الأنبياء المعصومين. وهذا عبارة عن الفرض الرابع.

ومعنى النسخ لغةً ـ الإزالة والرفع ـ وهو بذاته ممكن. ولا يكون إلا بعد وقت العمل بالمنسوخ أو مع العمل به.

أما إذا جاء الحكم اللاحق مغايراً للحكم السابق قبل وقت العمل به، فيكون مخصصاً لدليل الحكم الأول، أو مقيِّداً لاطلاقه، كما صُرّح به في الأصول.

والنسخ ـ كما قلنا ـ ممكن بذاته، وهو جائز بإجماع المسلمين.

وحقيقة الحكم المنسوخ مرهونة وموقوتة في زمانٍ معين ووضعٍ معين، شأنه ـ تماماً ـ شأن إعلان حالة الطواريء أو الأحكام العرفية، الذي يفرض في ظروف تأزم الأوضاع السياسية في البلاد، وانتشار الفوضى والاضطرابات، وتنتهي بانتهاء تلك الظروف التي اقتضتها.

ومنع جماعة من اليهود جواز النسخ وقالوا باستحالته لسببين:

(الأول): استلزامه الجهل على اللّه تعالى، لأن الحكم المنسوخ إما أن يكون شرّع وفقاً للمصلحة أم لا.

فإن كان الأول فيستحيل نسخه لوجود المصلحة في تشريعه، وإن كان

الثاني وهو عدم وجود مصلحة في تشريعه، فيستحيل تشريعه على اللّه من أول الأمر.

(الثاني): أنه ورد في التوراة: (تمسكوا بالتوراة أبداً).

والجواب:

أما عن الأول فهو ما أشرنا إليه منذ قليل، أن المصلحة في الحكم قد تكون مطلقة وشاملة لكل عصر وأُمة، وقد تكون موقتة ومرهونة بوضع معين وظرف خاص، تنتهي بانتهائه، فلا يلزم الجهل، ونسخ الحكم - مع عدم علمنا بحقيقة مصالح الأحكام، وأنها على أي النحوين - يدل على أن مصلحته مؤقتة غير مطلقة، بعد أن وجب قبول قول المعصوم الكاشف بحكمه الجديد من نسخ الحكم السابق.

وأما عن الثاني فإن التأبيد قد يكون إضافياً نسبياً، وقد يكون مطلقاً شاملاً لكل الأزمنة، فلا دلالة - مع احتمال التأبيد النسبي - على ما أرادوا.

على أن ما حكي عن التوراة لا يوثق بكونه من التوراة الأصلية، فقد يكون موضوعاً من أحد أحبار اليهود. فإن التوراة الأصلية فقدت على أثر استيلاء بختنصر على بيت المقدس، وتقتيل أعيانهم وإجلاء من بقي منهم من الشيوخ والأطفال والنساء إلى بابل وقد فقدت التوراة حوالي سبعين سنة في مدة جلاء بني إسرائيل، حتى أعادهم الى بيت المقدس الملك (قورش) الفارسي، وآنذاك، جاء بعض أحبارهم وادعى بأنه قد وجد التوراة، كما هو المعروف من حال التوراة.

فالتوراة الموجودة حالياً، مصدرها إخبار رجل واحد، وليست متواترة.

(الأصل) في الامامة

«لما أمكن وقوع الشر والفساد وإرتكاب المعاصي من الخلق، وجب في الحكمة وجود رئيس مرشد، قاهر، آمر بالمعروف، ناهٍ عن

المنكر، مُبيّن لما يخفي على الأُمة من غوامض الشرع، منفذٍ لأحكامه، ليكونوا إلى الصلاح أقرب، وعن الفساد أبعد، كان وجوده لطفاً.

وقد ثبت أن اللطف واجب على اللّه تعالى. وهذا اللطف يُسمَّى إمامة، فتكون الإمامة واجبة.

ولما كان علة الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق وجب أن يكون الإمام معصوماً. وإلا لم يحصل غرض الحكيم».

(الشرح)

هنا عدة مواضيع وردت في كلام المصنف رحمه اللّه:

(الأول): إن وقوع الشر والفساد والاختلاف من الخلق ممكن، لوجود العلاقات الكثيرة بين البشر وتضارب المصالح الشخصية فيما بينهم، ووجود المطامع والأهواء والشهوات، وحب السيطرة والتسلط. وهو ما يقع بين البشر فعلا، وذلك كله سبب في حدوث النزاع فيما بينهم، المؤدي الى حصول الشر والفساد.

(الثاني): إنه في هذه الحال لا يجوز على الخالق الحكيم الذي خلق عباده، ليقربهم من مصالحهم وسعادتهم، ويبعدهم عن مفاسدهم وشقائهم، أن يهمل أمرهم، ويتركهم وشأنهم، لا يعينه من أمرهم شيء، يسيطر الظالم على المظلوم، والغني على الفقير، والقوي على الضعيف، سادرين في غوايتهم، ومنجرفين وراء أهوائهم وشهواتهم، دون أن يضع لهم ما يقفون عنده، ويرجعون إليه.

وقد ثبت ـ كما تقدم ـ أنه تعالى قادر وحكيم ومريد، وأن أفعاله تابعة لدواعيه وعلمه بمصالح العباد، فلا بد إذاً من أن ينصب لهم رئيساً ينقاد له الخلق طواعية وباختيارهم، ومرشداً دالاً لهم على ما فيه مصلحتهم الفردية والاجتماعية. وقاهراً لهم يملك السلطة على سلوكهم طريق الصلاح والرشاد

والصواب، وآمراً بالحق والخير والمعروف، وناهياً عن المنكر والبغي والشر، ومبيناً لهم ما خفي عليهم من غوامض الأحكام الشرعية والدين، التي لا يملكون معرفتها ولا العلم بها بأنفسهم، وتقصر عقولهم عن إدراكها. ومطبقاً لحلال اللّٰه وحرامه. إذ بيان ذلك وحده دون وجود ذلك المرجع، لا يكفي في تحقيق غرض الحكيم من الشريعة التي سنها لعباده، والتي بعث بها أنبياءه ورسله لأجله.

(الثالث): لا ريب في أن الخلق إذا كان لهم رئيس يقوم بكل هذه المهمات، ويتولى تطبيقها، يكونون معه أقرب إلى طاعة اللّٰه، وأبعد عن معصيته. ويكون وجود من له هذه الصفات ولأجل هذه الغاية لطفاً وحسناً عقلاً، وهو ما يسمى بالإمامة، المتمثل في وجود ذلك الشخص.

واللطف - كما سبق - واجب على اللّٰه، فيكون وجود ذلك الشخص الرئيس واجباً لأنه لطف، ويسمى ذلك الرئيس إماماً.

(الرابع): إن السبب الرئيسي لوجود ذلك الشخص (الإمام) هو أن الخلق ليسوا بمعصومين، ويمكن أن يقع منهم الشر والفساد والاختلاف والاضطراب.

فلا بد إذاً أن يكون ذلك الإمام معصوماً، لا يصدر عنه الشر والفساد، وإلا لاحتاج نفسه إلى إمام، وحينئذٍ فيدور أو يتسلسل، ولانتفض غرض الحكيم من جعله إماماً، يحقق تلك المهمات التي أنيطت به وأوكلت إليه. إذ فرض عدم عصمته يعني أنه يمكن وقوع الشر والفساد، وهذا عين العلة التي من أجلها اقتضت حكمة الخالق تعالى جعل إمامٍ للخلق، رادعٍ لهم عن كل ذلك، وإلا لانتقضت الحكمة ولم يحصل الغرض من جعله إماماً.

(الأصل)

«لما كان عصمة الإمام غير مؤديةٍ إلى إلجاء الخلق إلى الصلاح،

أمكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الأئمة، فيكون الإمام واحداً في سائر الأقطار، ويستعين بنوابه فيها».

(الشرح)

ليست عصمة الإمام علة تامة بذاتها لصلاح الأمة، ولامتناعها عن الوقوع في الفتنة والفساد، وإنما فيها جهة اقتضاء ذلك، بل العلة فيه إرادة العباد واختيارهم، لأنهم مكلفون بتطبيق الأحكام وامتثالها طواعية وبملء اختيارهم، وليسوا ملجئين ولا مجبرين عليها. وإلا لامتنع التكليف وبطل الثواب والعقاب.

فعصمة الإمام بل وجوده فيه اقتضاء لتقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية، وليست علة موجبة لهم في ذلك.

ولما كانت العلة من وجوب الامام هو تجنيب العباد من وقوعهم في الشر والفساد، وهي موجودة فيها لو كان الإمام أكثر من واحد. وروح دليل التعاند الذي اقتضى نفي وجود أكثر من إله وارد هنا أيضاً.

هذا، ولكن هذا ليس مقنعاً بعد افتراض أن كلا من الإمامين أو الأئمة في زمان واحد معصوماً، يمتنع وقوع الفتنة والفساد من قبلهما، ولأنهما جميعاً يكوّنان وحدة، لا يصدر عن أحدهما إلا ما يريد الآخر، ولا يأمر وينهي إلا بما يأمر وينهى عنه الآخر.

إلا أن يقال: إن غاية هذا الافتراض، امتناع وقوع الفتنة من قبلهما، لكن ذلك لا يمنع وقوعها من قِبَل أتباعهما، لجواز حصول الانحياز منهم لكل واحد منهما، إذ الدواعي لدى البشر وشهواتهم ونزعاتهم مختلفة، وهم غير معصومين.

ولأنه إذا كانت إرادة الامامين واحدة، وأمرهما ونهيها واحد، فافتراض

إمامين في وقت واحد دون حاجة، لغناء أحدهما ووفائه بالغرض والحكمة التي اقتضته إماماً.

وقد يقال: ان في نبوة موسى وهارون عليهما السلام، الشاهد الواضح على ذلك. فقد كان هارون نبياً مع موسى بنص القرآن، ولم يؤد ذلك إلى إثارة الفتنة والفساد، وليست الإمامة بأعظم خطراً وشأناً من النبوة.

وكذلك الشأن في إمامة الحسين مع أخيه الحسن عليهما السلام في وقتٍ واحد، ولم يفض وجود إمامين الى شيء من الشر والفتنة، لا من قبلهما ولا من قبل شيعتهما.

والجواب، إن نبوة هارون لم تكن بمستوى نبوة موسى، بل كان مساعداً له على أمره ومؤيداً له في دعوته. ومن هنا كان موسى هو صاحب الشريعة ونبياً من أُولي العزم، دون هارون الذي كان مع موسى بمنزلة الشارح والمفسر لما جاء به موسى والوزير على أمره.

كما أن الحسين (ع) كان إماماً صامتاً، وكان الحسن (ع) هو الامام الناطق، وبذلك وردت الروايات عن المعصومين عليهم السلام.

وقد سئل الإمام الصادق (ع): فيكون إمامان؟ قال: لا إلا وأحدهما صامت»[1].

والمصنف ـ رحمه الله ـ يرد في هذا الفصل على من يجوز وجود إمامين في عصر واحد.

وقوله: (ويستعين بنوابه) جواب سؤال مقدّر هو أنه إذا كان الامام واحداً، لا يستطيع أن يسوس الخلق وحده وبمفرده، لتباعد أقطارهم وأماكنهم. والجواب هو أن ذلك ممكن بواسطة سفرائه ووكلائه الذين يقومون بهذه المهمة حسب تعاليمه، وينوبون عنها فيها.

---

(١) إكمال الدين ص ٢٢٨.

«هداية»

«لما كانت العصمة أمراً خفياً، لا يطلع عليه إلا علام الغيوب، لم يكن للخلق طريق إلى معرفة المعصوم، فيجب أن يكون منصوصاً عليه من قِبَل اللّه تعالى، أو من نبيٍ أو من إمام قبله».

(الشرح)

العصمة سواء أقلنا بأنها ملكة العدالة العليا في الإنسان، تمنعه من الاقتحام في الخطيئة والآثام، أم قلنا بأنها لطف وتوفيق يهبة اللّه لمن يشاء من عباده. إنها بكلا معنيها من الأمور الخفية النفسية التي لا يملك أحد من البشر الاطلاع عليها، ولا تدخل في نطاق الحواس، فلا بد ـ والحال هذه ـ من تعيين المعصوم بنصٍ من قبل اللّه تعالى أو من قبل الرسول ذاته، أو من قبل من نص عليه الرسول بالنص الصريح.

والنص عليه بالامامة يدل بالالتزام على عصمته، لما تقدم من وجوب عصمة الامام.

على أن النصوص متوافرة على عصمة أمير المؤمنين علي عليه السلام، وأهل بيته، مثل حديث: «على مع القرآن، والقرآن مع علي» وحديث: «مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق». وحديث: «إني مخلف فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي وأهل بيتي.. لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض». وغيرها الكثير.

«مقدمة»

«لما ثبت أن العصر لم يخل من معصوم، فكل أمرٍ اتفق عليه الأُمة في عصرها مما لا يخالف العقل كان حقاً، فاجماع الأمة حق».

(الشرح)

قد ثبت عقلاً في أوائل هذا الفصل أن وجود الإمام لطف وهو واجب على اللّه، وأن عصمته لطف آخر واجب أيضاً.

وكذلك ثبت بالتواتر المعنوي أنه لا بد من حجةٍ على الخلق في كل عصر، وأنه لا يخلو عصر من إمام معصوم، كما ورد ذلك في أحاديث الأئمة عليهم السلام.

إذاً لا بد من تعيين تلك الحجة، وهو الامام المعصوم لكل عصر.

وطريق تعيينه منحصر في أمرين إما الإجماع وإما النص.

والاجماع إنما يكون حقاً فيما إذا اتفق في عصرٍ ما على أمر، وكان ذلك لا يخالف حكم العقل.

أما إذا خالف حكم العقل فلا يكون حقاً ولا حجة. فلو اتفقت الامة على أن الإآله أكثر من واحد، وهو مخالف لحكم العقل باستحالة ذلك، لم يكن اتفاقها حقاً.

وكذا لو اتفقت على تعيين إمام غير معصوم، لم يكن اتفاقها حقاً أيضاً، لما سبق من وجوب كون الامام معصوماً عقلاً.

(الأصل)

«لما ثبت وجوب عصمة الإمام، ولم تثبت العصمة في غير الأئمة الاثني عشر باتفاق الخصم، ثبت إمامة الاثني عشر لعصمتهم، فتجب متابعتهم على كل أحد».

(الشرح)

قد سبق أن الامام يجب أن يكون معصوماً، وأنه لا يخلو زمان من إمام معصوم.

والأمة الاسلامية مجمعة حتى من الخصم على عدم عصمة غير الأئمة الأثني عشر. وعليه لا بد أن يكون الأئمة الاثنا عشر معصومين، وإلا لزم خلو الزمان من إمام معصوم، وهو ما قرر سابقاً.

لأن أَئمة هذه الامة منحصرة في فريقين: فريق ليس بمعصوم باعتراف الخصم، وفريق آخر وهو الأئمة الاثنا عشر الذين يقول الشيعة الامامية بعصمتهم. فإذا امتنع أن يكون الفريق الأول معصوماً باجماع الامة كما سبق، تعين أن يكون الفريق الثاني معصوماً تجب متابعته، وإلا لزم خلو العصر من الإمام المعصوم، الذي تضافر على وجوب وجوده العقل والنقل.

«فائدة»

«سبب حرمان الخلق عن إمام الزمان ليس من اللّه تعالى، لانه لا يخالف مقتضى الحكمة، ولا من الامام، لعصمته، فيكون من الرعية».

(الشرح)

هذا جواب عن سؤالٍ يثيره مخالفونا عن سبب غيبة الامام الثاني عشر عجل اللّه فرجه، وخلاصته:

أنه لا حكمة متحققة تقتضي وجوب إمامته مع غيبته وعدم ممارسته لشئون إمامته.

والجواب:

إن سبب الحرمان منحصر في أُمور ثلاثة على نحو القضية المنفصلة الحقيقية:

الأول: أن يكون سبب الحرمان من وجوده ظاهراً هو اللّه تعالى، وهذا محال عقلاً، لمنافاته لحكمته التي أوجبت وجود الامام وعصمته.

الثاني، أن يكون هو الإمام نفسه. وهذا باطل أيضاً. لأن افتراض

عصمته يمنعه من فعل ما ينافي العصمة.

الثالث: أن يكون العباد هم السبب في ذلك، وهو المتعين من بين الاحتمالات، إذ لا سبب رابع، فيكونون هم السبب في حرمانهم من وجوده بينهم ظاهراً، يدلهم على الطريق، ويبين لهم ما يتقون.

هذا، وإن أمثال هذا التساؤل، إن صدرت ممن ينكر أصل وجوده وعصمته، فلا كلام لنا معه، من الوجهة المنطقية، لأنه مع إنكاره لأصل إمامته وعصمته ووجوده لا معنى لسؤاله عن سبب غيبته.

وإن صدرت ممن يعتقد بإمامته ووجوده وعصمته كما هو مقتضى البرهان العقلي والنقلي، فالسؤال منه يعود في واقعه الى البحث عن علة الشيء بعد وقوعه. والجهل في ذلك لا يعني أنه غير موجود أو غير معصوم، بعد الاعتقاد بوجوده وإمامته وعصمته، فإن علمنا العلة في ذلك فهو زيادة معرفة، وإن جهلناها فلا يمس أساس الاعتقاد به.

ومن تلك التساؤلات.

إن الأمة إذا كانت مسئولة عن غيبته وحرمانها من وجوده ظاهراً بينهم ابتداءً لا استمراراً. فالطبقة الأولى منها هي المسئولة عن ذلك باخافته وعزمها على قتله كما هو معروف. أما الطبقات اللاحقة فلا، وبالتالي فغيبته المستمرة وحرمانهم من وجوده بينهم ظاهراً لا مبرر له، إذ لا خوف من قِبَلهم عليه.

وهذا التساؤل يتجاهل الأوضاع المريرة التي مرت عبر الحكومات حتى اليوم، التي تتوجس الخوف والخطر على سلطانهم من شيعته، عملت على ملاحقة الرموز الشيعية في أكثر الأعصار والأمصار بالقتل والتشريد.

على أن السؤال وارد في عيسى عليه السلام حين رفعه اللّٰه تعالى إلى السماء حين أراد طاغية عصره صلبه، وهو لم يزل حياً يرزق، وسينزل من السماء في آخر الزمان على ما هو اعتقاد المسلمين، وعلى ما تظافرت عليه أحاديث رسول اللّٰه (ص).

وكـذا السؤال وارد عن حكمة بقـاء الخضر حيـاً إلى الآن عـلى مـا هـو المشهور بين المسلمين.

إننا نجهل الحكمة في كل ذلك.

وأمر غيبة الامام المنتظر ـ كما قال الامام العسكري (ع) ـ من أمر اللّه، وسر من سر اللّه، وغيب من غيب اللّه[1].

ولتكن قضيـة الامام المنتـظر من قضايـا أشراط السـاعـة التي وردت في القـرآن والسنة، كخـروج يأجـوج ومأجـوج، وخروج دابـة الأرض، وظهور الدخان، وانشقاق القمر وما إلى ذلك مما ورد في القرآن الكريم.

(الأصل)

«والحجة بعد إزاحة العلة وكشف الحقيقة للّه تعالى على الخلق».

(الشرح)

هذا سؤال آخر، خلاصته:

إنـه في حال غيـاب الامام واحتجـابه لا حجـة للّه على خلقـه فيـما لـو خالفوا، إذ الحجة إنما تكون في حال حضوره، بينهم، وإمكان الرجوع إليه في مهماتهم.

والجواب:

إنه تعالى أزاح العلة من قبله عقـلاً ونقلاً، وكشف للنـاس الحقيقة عن وجـوب وجوده وعصمتـه، لأنهما لطفـان واجبان، فـإذا كـان الخلق هم سببـاً

---

(١) انظر: كمال الدين ص ٣٦٧ وأعلام الورى ص ٤١٢ وبه خاطب الامام أبو محمد العسكري أحمد بن إسحاق. وقريب منه ما قاله رسول اللّه (ص) لجابر الانصاري: «ان هذا الامر من أمر اللّه، وسر من سر اللّه مطوي عن عباد اللّه» انظر: المصدر ص ٢٨٢.

لحجب الامام عنهم، فحجة اللّه على عباده ما زالت قائمة.

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

«والاستبعاد في طول عمره بعد ثبوت إمكانه ووقوعه في غيره، جهل محض».

(الشرح)

إنه بعد أن كان طول العمر ـ مهما طال ـ ممكناً في حد ذاته، لا يحيله العقل، وقد وقع ذلك في أشخاص عديدين، كعيسى والخضر عليهما السلام وسواهما من أهل الأعمار الطويلة المذكورة في التاريخ، فان استبعاد طول عمر الامام المنتظر وبقاءه هذه الاعوام الطويلة، يدل على الجهل المحض.

وقد وضع جماعة من العلماء فصولاً في كتبهم فيمن طال عمره الى مدة غير معتادة كمأتي سنة أو أكثر.

وإذا كان تجاوز الأعمار الى مدة غير عادية ممكناً، وهو واقع فعلاً، فلا معنى لاستبعاد طول الامام الثاني عشر إلا التعنت والمماحكة.

ولا تزال الصحف تنشر بين الفينة والفينة عن أشخاص من روسيا وتركيا وغيرهما، تجاوز عمر بعضهم المآية والستين سنة، وهو ما زال بحالةٍ صحية جيدة.

هذا هو جواب متكلمينا القدماء التقليدي، يتلقفه خلفهم عن سلفهم. وهو جواب قد يكون مقبولاً من اولئك العلماء القدامى الذين تناولوا هذا الموضوع، كابي جعفر الصدوق القمي الذي ولد في زمن السفراء، وبالتحديد في زمن الغيبة الصغرى، وتوفي سنة (٣٨١ هـ)، وكالشيخ المفيد المتوفى سنة (٤١٣ هـ) وكالشيخ أبي الفتح الكراجكي المتوفى سنة (٤٤٩ هـ)،

وكالشريف المرتضى المتوفى سنة (٤٣٦ هـ).

إن هؤلاء وغيرهم حين يجيبون عن الاستبعاد المذكور بوقوع الأعمار الطويلة، قد يكون مقبولاً، لأن مدة غياب الامام المنتظر إلى عصر هؤلاء، لم تكن بالمقدار المستهجن.

أما في عصرنا الحاضر وهي سنة ١٤٠٥ هـ فانه لا شاهد يمكن اعتباره على وقوع أمثال عمر الامام الثاني عشر الذي بلغت غيبته الى هذا التاريخ منذ ابتداء غيبته الكبرى التي كانت سنة ٣٢٩ هـ، ألفاً وستاً وسبعين سنة.

وليس الشأن والعبرة في الإمكان الذاتي، وبمعزل عن الواقع، وإنما العبرة بالامكان الوقوعي، وهذا ما لم تتوافر الشواهد عليه.

فالعبرة إذن محصورة بالنصوص المتظافرة القطعية الدالة على ولادته، وأنه سيغيب مدة طويلة جداً، ثم يظهره اللّه تعالى، وان ذلك غيب من غيب اللّه وسر من سر اللّه كما سبق.

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

«تبصرة: لما كانت الانبياء والأئمة تحتاج إليهم الأمة للتعليم والتأديب، وجب أن يكونوا أعلم وأشجع.

ولما كانوا معصومين وجب أن يكونوا أقرب إلى اللّه تعالى».

(الشرح)

إن حاجة الأمة إلى النبي أو الإمام إنما هو لأجل حملها على طريق الحق والخير والعدل، ولردعها عن الفتنة والشر والفساد، ولكي يكونوا معهما أقرب إلى الطاعة وسعادتهم وصلاحهم، وأبعد عن المعصية وفسادهم وشقائهم.

ويلزم من كونهم معلمين للأمة طرق الحلال والحرام وحدود اللّه تعالى، أن يكونوا أعلم من الأمة.

ويلزم من كونهم مؤدبين ورادعين للأمة عن الشر والفساد والفتنة والطغيان، أن يكونوا أشجع منها وأصبر، لا يخشون في اللّه لومة لائم.

ومن هنا أشار اللّه سبحانه في كتابه العزيز إليه بقوله:

﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدّي إلا أن يهدى﴾.

يونس: ٣٥.

فالجاهل لا يمكن أن يهدي الجاهل، إذ هو بحاجة الى من يهديه، وفاقد الشيء لا يعطيه، والنور لا يقتبس من الظلام..

وتطبيق شرائع اللّه تعالى، وتنفيذ أحكامه وحلاله وحرامه وحدوده، بحاجة إلى الشجاعة وقوة الإرادة والنفس، كي لا يداري ولا يماري ولا يجبن. ولا يقيم أمر اللّه إلا من لا يصانع ولا يضارع، ولا تستهويه المطامع، كما قاله مولانا أمير المؤمنين عليه السلام.

والرسل والأئمة هم أقرب إلى اللّه تعالى، لأن معنى كونهم معصومين، أنهم يمتازون على الأمة بقربهم من اللّه تعالى.

ومن هنا اختارهم اللّه سبحانه لأداء رسالته وتبليغ دينه، وجعلهم حفظةً لتعاليمه، والا لو لم يكن لهم ميزة روحية على سواهم، للزم ترجيحهم على غيرهم لاداء رسالته بدون مرجح، وهو باطل، (واللّه أعلم حيث يجعل رسالته).

ولا يعني ذلك قربهم المكاني منه تعالى، لاستحالة ذلك، بل معناه أنهم على حالةٍ من مراقبة اللّه سبحانه وطاعته، مستمرة، (لا يعصون اللّه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون).

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

«ولما كان الامام من رعية النبي عليه السلام، وجب أن يكون النبي نسبته في الفضل إلى الامام كنسبة الإمام إلى الرعية»

(الشرح)

هذا رد على الغلاة الذين غلوا في علي وبنيه الأئمة المعصومين ورفعوه إلى مستوى النبوة أو فوقها.

ولا شك في أن الإمام هو من رعية النبي ومن أتباعه. وباتباعه نال ما نال من الفضل والقرب من اللّه تعالى.

بل كان علي عليه السلام يفتخر بكونه من أتباعه، وبأنه خاصف نعله (ص) وخادمه. بل كان يقول: إنه عبد بن عبيد محمد (ص)[1]

وعلى هذا نسبة النبي (ص) إلى الإمام (ع) كنسبة الإمام نفسه إلى بقية الرعية.

وعلي (ع) عبقة من عبقات النبي (ص)، وانعكاسة من ضوءه في كل صفاته من حيث فضله وعبادته وعلمه وشجاعته. وشرفه من شرفه، وكان علي (ع) يقول: كنا إذا حمي الوطيس لذنا برسول اللّه.

وهناك آراء مدونة في الكتب، منها تفضيل الأئمة على جميع الأنبياء ما عدا أولي العزم.

ومنها تفضيلهم عليهم جميعاً، ما عدا رسول اللّه محمداً (ص). ومنها تفضيل الأنبياء على الأئمة.

---

(١) أنظر: توحيد الصدوق ص ١٦٥.

وفصل القول هنا أن الأفضلية هذه ليس عليها دليل من كتابٍ أو سنة أو إجماع.

والكلام فيها خروج عن الأدب مع مقام الأنبياء والأئمة.

وما لنا وللتفاضل بين أولياء اللّٰه. والأولى ترك الخوض فيه، واللّٰه سبحانه لا يسأل من جهل ذلك.

الفصل الرابع

في المعاد

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

«إن اللّه تعالى خلق الإنسان، وأعطاه العلم، والقدرة، والارادة، والقوى المختلفة، وجعل زمام الاختيار بيده، وكلفه بتكاليف شاقة، وخصه بالإلطاف الخفية والجلية، لغرض عائد إليهم، وليس ذلك إلا نوع كمالٍ لا يحصل إلا بالكسب. إذ لو أمكن بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداءً، ولما كانت الدنيا هي دار التكليف، فهي دار الكسب فيعمر الإنسان فيها مدةً، يمكن تحصيل كماله فيها، ثم يحول إلى دار الجزاء، وتسمى دار الآخرة».

(الشرح)

التصديق بالمعاد وشئونه من توابع التصديق بالخالق ونبوة الانبياء، فليس لمن أنكر وجود الخالق ونبوة سيدنا محمد (ص) أن يجادل في قضية البعث والمعاد، لأن إنكارهما إنكار للمعاد.

ولما كان سبحانه مدركاً عالماً مريدا كانت أفعاله لغاية وقصد، لا للعبث واللغو، فلا بد أن يكون خلقه للانسان لمصلحة، لا تعود إليه تعالى، لأنه الغني والقادر المطلق، ولا تعود لغيره من الممكنات غير الانسان، وهذا منتفٍ

بـالبداهـة، ولا تعود إلى الانسـان نفسه من حيث منفعته ومصلحته الـدنيويـة المـادية، وذلـك لكثرة المعـذبين في الأرض مــن المخلوقـين من البشر، وكثـرة المحرومين والمضطهدين.

وإنما تعود إلى مصلحة الانسان الاخروية والروحية. والمقصـود من هذه المصلحة الأخروية هو كماله الـذي لا يمكن تحصيله في الدنيـا، بل لا بـد أن يحصل له في الآخرة بطريق الكسب والعمـل في دار الدنيـا، ليدركـه بواسـطة هذا الكسب في دار الآخرة.

كـما لا يمكن أن يحصـل عـلى هـذه الكمـال بغـير طـريق الكسب، أي بالقسر والإلجاء دون اختياره، إذ لو كان كذلك لخلقه ابتداءً حاصلاً على هـذا الكمال، من دون أن يمر في حياته بتجارب مريرة وخطوب خطيرة. إذن لا بد أن يحصل على هذا الكمال بطريق الكسب في الدنيا، وليس ذلك إلا بـامتثال ما كلف به باختياره.

وهذه الدنيـا هي دار الكسب للكمالات والانتصـارات الروحيـة، فهو يعمر فيها مدةً طالت أم قصرت، يمكنه فيهـا أن يحوز عـلى هذا الكمـال، ثم يحول الى دار البقاء والجزاء التي تسمى دار الآخرة.

(مقدمة)

قال رحمه اللّه:

« الـذي يشـير إليـه الانسـان بقـولـه : (أنـا) لـو كـان عـرضـاً لاحتاج إلى محل يتصف به. لكن لا يتصف بالانسـان شيء بالضـرورة، بل يتصف هو بأوصاف غيره، فيكون جوهراً.

ولو كان هو البدن أو شيئـاً من جوارحـه، لم يتصف بالعلم، لكن يتصف به بالضرورة، فيكون جوهراً عالماً.

والبدن وسائر الجوارح آلاته في أفعاله، ونحن نسميه بالروح»[1]

(الشرح)

إمكان حشر الإنسان وإثباته موقوف على معرفة حقيقة الإنسان ما هي، ليحكم بصحة حشره وعوده بعد الموت.

والمصنف ـ رحمه اللّٰه ـ أثبت أن الانسان المشار إليه بقولنا (أنا) أو (فعلت) المشتمل على ضمير المتكلم، هو شيء ليس بعرض، وليس ببدنه، ولا بعض أجزائه وأعضائه الجسمية، وإنما هو جوهر، ونطلق عليه اسم الروح أو النفس.

والدليل على أن المشار إليه بـ (أنا) ليس عرضاً، أن العرض هو الذي يحتاج إلى محل يعرض فيه، ويتصف المحل بهذا العرض.

والانسان ـ بحكم الضرورة ـ لا يتصف به شيء، فلا يصح أن نصف شيئاً ما بأنه انسان على نحو يكون الانسان عارضاً عليه. بل هو محل للصفات العارضة، فنقول: هذا الانسان طويل أو قصير أو جميل أو قبيح، أو عالم أو شاعر، وهكذا.

ولو كان الانسان هو البدن فقط، أو بعض جوارحه وأعضائه، كرأسه أو يده، أو أي جارجة منه، لم يصح أن يتصف بالعلم، فلا يقال: الرأس عالم أو يده عالمه.

مع أن الانسان يتصف بالعلم، بداهة، فلا بد أن يكون ما يتصف بالعلم شيئاً آخر، غير بدنه، وغير أجزائه المادية الجسمية.

---

(١) عرض المجلسي في البحار ج ٥٨ لأقوال العلماء والفلاسفة في الروح كما أدرج رسالة الباب المفتوح الى ما قيل في النفس والروح للعالم علي بن يونس البياضي العاملي المتوفى سنة ٨٧٧هـ جمع فيها آراء المفكرين حول الروح وهي رسالة صغيرة مفيدة.

وإذا امتنع أن يكون الانسان المشار إلبه بـ (أنا) عرضاً أو بدنه أو بعض أعضائه، ثبت أن المشار إليه بقولنا (أنا) هو جوهر.

ووسائل هذا الجوهر التي يفعل بها، وتصدر عنه بها أفعاله، هي بدنه وجوارحه التي هي آلاته في حدوث أفعاله.

ويضاف إلى ذلك ما يلي:

أولاً: أن شخصية الإنسان المشار إليها بـ (أنا) أو (هو) أو (هذا) لا ترتبط بأي جارحة من جوارحه أو بشيء من أجزائه.

ولهذا لو قطع أو بتر أي جزء منه لا تنعدم شخصيته ولا تتبدل، بل يبقى محتفظاً بها حتى لو قطعت يده أو رجله أو جزء كبير منه، وحتى لو انتزع قلبه واجريت عملية زرع قلب كما يحدث اليوم، وحتى لو قطع رأسه واستبدل برأس إنسان آخر، كما ترمي إليه المحاولات اليوم، فإن شخصيته لا تتبدل بل هي هي لا يطرأ عليها أي تغيير أو تبديل.

وهذا يشير إلى أن شخصيته قائمة بشيء آخر وراء بدنه يرتبط به كل سلوك الانسان وحركاته وأفعاله وأعماله. وهو جوهر ونطلق عليه اسم الروح، وهو القوة المحركة المسئولة لكل ما لديه من أفكار دقيقة وعلوم وفنون. وليس شيء من ذلك من خواص المادة. رغم زعم الماديين من أن الروح ليست شيئاً مستقلاً موضوعياً خارج الجسم والمادة، وأن الآثار الفكرية الدقيقة وعلومه وفنونه ليست الا نتائج للمادة. للجسم. ـ تماماً ـ كما يحدث من التراكيب الكيماوية مادة لها تأثير معين، وكما يؤدي ضرب الأوتار بترتيب خاص الى أنغام وموسيقى معينة. وبالتالي فإن ما نسميه بالروح ليس شيئاً خارجاً عن الجسم، بل هو من نتائجه الكيماوية في عمليات معينة.

إنه برغم كل ما قالوه لم يستطيعوا الاجابة على عدم تمتع غير الانسان من الأحياء الأخرى بنفس الخاصة التي يملكها الإنسان، مع أنه لا فرق في

التراكيب الجسمية والخلايا المادية بينها وبين الانسان. فلماذا اختص الإنسان بهذه الظاهرة دونها؟

وأيضاً «فان العلم كشف اليوم عن أن جسم الانسان المتوسط يتألف من حوالي عشرة بلايين خلية، وأن هذه الخلايا تتحطم وتفنى في كل آن، والغذاء هو الذي يعوض الاجسام عن تلك الخلايا التي يفقدها في كل يوم»[1].

وهذا يعني أن الإنسان لو كان هو ذلك الجسم المشتمل على بلايين الخلايا التي تندثر باستمرار، وتُعَوَّض عنها بواسطة الغذاء باستمرار أيضاً، لأسدل الستار على جميع معلوماته ولما بقيت، والمفروض عكس ذلك، وهو بقاؤها مستقلة دون أن يطرأ عليها أدنى تغيير. إذ لو لم يكن للروح وجود مستقل عن الجسم، لطرأت آثار تلك التغيرات في مادته، ولذهب جميع ما لديها من معلومات، تبعاً لفناء خلاياه وتبدلها باستمرار، ـ تماماً ـ كالساعة التي تتوقف حركتها حين يختل فيها شيء من آلاتها كالرقاص مثلاً.

ولكن شيئاً من هذا لم يحدث فيما يتعلق بالانسان، فعلمه وعقله وأفكاره كلها لم تتأثر بتحطم خلاياه البلايين، فمعلوماته هي معلوماته، وأفكاره هي أفكاره، وعقله مستمر في أداء عملياته.

«وقد أصبح من المسلمات الآن أن الأفكار التي يختزنها اللاشعور أو (ما وراء الشعور) تبقى حية وفاعلة حتى نهاية الحياة، أو كما قال إمام علم النفس (فرويد) في محاضرته الحادية والثلاثين:

«. . . وإن الأماني المتناقضة موجودة فيه أي (في اللاشعور) جنباً إلى جنب، دون أن تقضي واحدة منها على الاخرى، ولا شيء مما في اللاشعور يشبه أن يكون رفضاً لشيء من هذه المتناقضات»[2].

---

(١) الدين في مواجهة العلم ص ٥٥.

(٢) المصدر ص ٥٠ بتصرف.

يعني أن ما نسميه باللاشعور واللاوعي يختزن من الأفكار والأماني المتناقضة ما لا يحصى من الصور والأحلام عبر عمر الانسان، وهي تبقى حتى نهاية حياته، وكل منها له وجود مستقل، دون أن ينمحي بعضها ببعض، فاللاشعور يسجل فيه جميع تلك الصور، ولا يقضي أحدها على الأخرى، وليس هو كشريط التسجيل الذي لا يقبل إلا صوتاً واحداً وصورة واحدة.

وهذه الخصائص للاشعور تختلف تماماً عن خصائص الجسم والمادة. والإختلاف في الخصائص يشير إلى أن اللاشعور هو وجود مستقل وراء الجسم ومنفصل عنه.

ويمضي فرويد قائلاً:

«لا شيء في اللاشعور يطابق الفكر الزمني، ولا يوجد فيه أي رمزٍ لطي الوقت وسريانه، وهي قضية محيرة. ولم يحاول الفلاسفة أن يتأملوا حقيقة أن مضي الزمن لا يحدث أي تغيير في العمل الذهني. فان الدوافع الحبيسة التي لم تخرج قط عن اللاشعور، وحتى التأملات الخيالية المدفونة فيه، تكون أزلية في الحقيقة والواقع، وتبقى محفوظة لعشرات السنين، وكأنها لم تحدث إلا بالامس».

«إن عمل اللاشعور مستقلاً عن حدود الزمان يبين أنه وجود مستقل عن الجسم، إذ من المسلمات لدى العلماء أن الجسم خاضع للزمان والمكان (البعد). وكل مظاهر الجسم تقع في نطاق هذه الحدود.

فلو كانت الروح مظهراً من مظاهر الجسم لخضعت لقوانين المكان والزمان ـ تماماً ـ مثل خضوع الجسم لها.

والتجربة أثبتت قطعياً أن هذا غير صحيح بالنسبة إلى الروح دون الجسم. وذلك أن للروح وجوداً آخر غير الجسم مختلف عن نوعيته، ومنفصل في وجوده»[1].

---

(١) المصدر ص ٥٦ بتصرف.

إذن: شخصية الانسان التي يشار إليها (بالأنا) ليست بجسم الانسان ولا أجزاءً من هذا الجسم، لأن هذه الشخصية (الأنا) تتصف بالعلم والادراك، ولا تتبدل بتبدل الجسم والاعضاء، ولا تخضع لقوانين الزمان والمكان خضوع الجسم لها، وتتميز بخصائص ليست من خصائص الجسم والمادة في شيء.

أما علاقة الجسم والاعضاء بهذه الروح إنما هي علاقة أدوات وآلات لظهور حركتها، كعلاقة المصباح الكهربائي بالتيار الكهربائي، انه أداة ومظهر لحركتها ومبرز لآثارها وأفعالها.

وبكلمة ثانية، إن العلاقة بين وجهي الانسان الجسمي والروحي، هي علاقة تبادل تأثر وتأثير، وانعكاس أثر كل منها على الآخر. فالادراك المتمثل في الخوف والرهبة، والسرور والابتهاج ينعكس أثره على الجسم وأعضائه من التقلص واللون وما إليهما، والمادة تؤثر على نشاط الفكر والعقل كما في زمن الشيخوخة والمرض والألم. لكن هذه العلاقة المتبادلة لا تقوم على أساس الامتزاج بينهما أو أنها شيء واحد ولا على أساس استقلال كل منهما بصورة موضوعية.

ومن جهة ثانية: أن ما ندركه من مشاهدتنا الخارجة، إما أن يكون صورة مادةٍ كواقع موضوعي مستقل عن الأشياء الخارجية ليس فيها أي شائبة للتجريد، منعكسة على الجهاز البصري، وقائمة بها قيام العرض بجسمٍ ما.

وإما أن يكون صورة مجردة مستقلة، ليست هي الواقع الموضوعي الخارجية، ولا الصورة المنعكسة في جهاز المخ.

وأما أن يكون صورة مجردة غير مستقلة، ولا منعكسة في عضو مادي.

والافتراض الأول غير مقبول، لأن اعتبارها مادية يعني إما أن تكون بذاتها مادية، وإما أنها ظاهرة مادية قائمة بالمادة وعارضة عليها، وكلا التفسيرين غير صحيح، لأن اعتبارها بذاتها مادة يعني أن الادراك خاضع

لقوانين المادة من الشكل والحجم والثبات، وهذه الخصائص غير متوافرة فيه.

وكذا الحال في اعتبارها صورة مادية منعكسة على الجهاز البصري وقائمة به، إذ أنها لا تخضع لقوانين المادة.

والافتراض الثاني غير مقبول أيضاً، لأن اعتبارها صورة مجردة غير مادية مستقلة، لا يرتبط وجودها بوجودها. يعني أنه لا صلة للانسان بها ولا يمكن تفسير نسبتها إليه، بعد افتراض أنها صورة مجردة موجودة موضوعياً مستقلة عن وجود الواقع المدرك وعن الجهاز العصبي.

اذن: يبقى الافتراض الأخير، وهو أنها ليست مستقلة عنا موضوعياً في وجودها، وليست منعكسة في عضو مادي، بل هي ظواهر مجردة عن المادة قائمة بالوجه الآخر للانسان غير المادي، وهو الوجه الروحي الذي هو مركز التفكير والادراك.

ومع هذا فنحن أمام خصائص وظاهرات يعيشها الانسان، لا يمكن أن تكون أعمالاً مادية، وإنما هي آثار لأمر آخر وراء الجسم المادي، لا يخضع لقانون المادة.

أولاً، إن الحيوانات منذ وجدت، تمارس أعمالها وطريقة حياتها، من بناء خلياتها وإهراءاتها وأعشائها واسلوب معاشها على طريقة واحدة ونمط واحد، دون تطور في كيفية سلوكها وحياتها وضبط أعمالها، ولم تكن أقل ضبطاً ـ كما قال باسكال ـ أو أقل دقة منذ آلاف السنين، مما هي عليه الآن.

لكن الإنسان يختلف عنها أشد الاختلاف، ليس فيما يتميز به من أفكار وشعور وتطلعات نحو المستقبل واحتفاظه بذكريات الماضي وحسب، بل بتطور أعماله وسلوكه وحياته، ومعارفه وحوافزه نحو الغد الأفضل، مما لا يمكن أن يكون من تركيبه المادي.

ثانياً، إن الجسم الانساني ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ يتعرض في كل دقيقة لعملية هدم وبناء، فخلايا منه تفنى وتموت، وخلايا توجد وتنمو، وكلما ماتت

خلية منها قامت خلية حية أخرى جديدة مكانها في عملية تعويض مستمرة.

وبـرغم كل هـذا فالانسـان يبقى هو الانسـان، دون تغـير أو تبـدل في معارفه وعاداته وحافظته وأفكاره، وشعوره وأحلامه وشخصيته.

إن كل هذا يبقى كما كان، دون أن يشعر هو نفسه بأي تغيرٍ في ذلك، في جميع مراحل حياته، رغم تبدل جميع خلاياه وذرات جسمه تبدلاً كلياً.

فلو كان الانسان هو هذه الجثة المادية فحسب، للزم أن يتبدل بتبـدلها كل ما لديه من وعي ومشاعر وأفكار وغيرها، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث.

ثالثاً، إن تعاملنا مع الانسان لم يكن على أساس أنـه جثة مـادية فقط، فنحن نحكم باعدام القاتل الـذي كانت أداة الجـريمة بعض أعضـائه. فكـان ينبغي إعدام ذلك العضو مقترف الجريمة، لـو كان الانسـان هو الجسم فقط. دون أن يكون وراءه شيء آخر محرك له تقع عليه التبعة.

رابعاً: إن الانسان ليضحي بدمه وماله في سبيل غايات تجريدية محضـة لا تدخل في إطار المادة، كالحرية والحق، والخير والعدل، والكرامة، ويضحي في سبيل مستقبل لم يأت، وفي أمجاد غابرة لا تعود، دون يكون ذلك ردة فعل لعالم خارجي، أو نتيجة لحوافز الجوع والجنس وغيرهما.

خامساً: إن جسم الانسـان يتألف ـ كما قالـه أهل الاختصـاص ـ من نفس الخلايا التي تتألف منها أجسام الحيوانـات الاخرى، فكـل خلية تحتـوي على أجزاء من عناصر الكربون، والهيدروجين، والنتروجـين، والاكسوجـين، والكبريت وغيرها، فهي مركب كيماوي من هذه العنـاصر، ويشترك في هـذا الحيوان والانسان، دونما فرق في هذه التراكيب الجسمية والخلايا المادية.

ومع هذا تجد الانسان يتمتع دون الحيوانات الاخرى بخصـائص الفكر والوعي والشعور والاماني، والشعور بالرهبة من المجهول، وبالاثم والواجب، واستنكاره للعمل الذي سَبَّب له الشعور بالخطيئة، وبادراكه الحسن والجمـال

في الطبيعة والكون، وإعجابه بذلك، مما هو ليس من عمل المادة ولا من وظائفها.

سادساً: أننا نجد شخصية الانسان المشار إليها (بأنا) لا ترتبط بأي جارجة من جوارجه أو بجزء من أجزائه.

فلو بتر جزء منه، كما لو قطعت يده أو رجله أو جزء كبير منه أو انتزع قلبه وعوض عنه بقلبٍ آخر اجنبي في عملية زرع قلب كما يحدث اليوم، فان شخصيته هي هي، لا يطرأ عليها أي تغيير أو تبديل، مما يدل على أنها شيء آخر مستقل وراء بدنه، يرتبط به كل سلوكه وأعماله وتصرفاته ومسئولياته. فلو كان مادياً لاختلف الموقف مع كل هذه التغييرات التي حدثت فيه.

سابعاً: إن ذهن الانسان ـ كما مر سابقاً ـ يختزن جميع الصور والمعلومات التي استقبلها عن طريق حواسه وغيرها، ويتكدس بعضها فوق بعض، رغم ما فيها من تضاد وتناقض، وهي جميعاً موجودة جنباً إلى جنب متراكمة، لا يحول ذلك دون عمل اللاشعور، ودون أن يمحو بعضها بعضاً. فلو كان ما يختزن تلك الافكار والأماني والمعلومات مادياً، ويخضع لقوانين المادة، لانمحت منه صور لتحل مكانها صور أخرى جديدة ـ تماماً ـ كما هي الحال في شريط التسجيل الذي لا يقبل إلا صوتاً واحداً وصورة واحدة.

موقف الفلسفة المادية الحديثة

لقد تجاهلت هذه الفلسفة كل تلك الخصائص التي لا تخضع لقانون المادة، وأعلنت أن الروح ومظاهرها من الشعور والعلم لا وجود لها، كوحدة متميزة عن جسم الانسان المادي، وإنما هي في ذاتها وظيفة له، ونتيجة لعلاقته بالعالم الخارجي، وأن الافكار والأماني لا توجد إلا من خلال عملية مادية، كحصول الحرارة نتيجة احتكاك قطعتين من الحديد مثلاً، وأن جميع الخصائص التي يتمتع بها الانسان ما هي إلا نتيجة لردة فعل للعالم الخارجي، على نحو ما قاله (بافلوف) في نظريته حول (الفعل المنعكس الشرطي)، وأن

الوعي بمختلف مظاهره ليس إلا نتاج مادة عالية التنظيم، أي نشاط الدماغ ووظيفته.

وقد شدد أصحاب هذه الفلسفة على أن شخصية الانسان قائمة بتركيبه العضوي المادي ليس غير، وما هو إلا جسده، وجميع مظاهره ليست إلا ردود أفعال لمواقف ظرفية وحاجات مادية، وحوافز حياتية من جوعٍ وجنس وغيرهما[1].

وقالوا: ان المادية الجدلية «ترفض تصور أن الروح شيء قائم في استقلال عن المادة، فما هو روحي هو وظيفة المادة في أعلى اشكالها العضوية نتيجة النشاط العملي الاجتماعي[2].

وموقفهم هذا من إنكار وجود الروح لم يعتمد إلا على تفسيرات غارقة في الغموض، وعلى افتراضات لا تملك رصيداً من الاثبات[3].

* * *

وبعد هذا فإن العقل في موضوع البعث بعد الموت لا يستطيع أن يحكم باستحالته، بل هو يجوز ذلك ولا يمنعه، وبخاصة أن الانسان وجد ولم يكن شيئاً، فإعادة الحياة بعد الموت أوفر إمكاناً وأقرب وقوعاً، ومن قدر على خلق الاحياء، ومنها الانسان ولم تك شيئاً، فهو قادر على إعادته إليه بطريق أولى.

وقد قال سبحانه:

﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ يس: ٧٨ - ٧٩.

---

(١) انظر: عرض موجز للمادية الديالكتيكية ص ٦٠.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية ص ٢١٣.

(٣) عرضنا في كتابنا (عقيدتنا) لهذا الجانب باسهاب كما عرضنا فيه لجوانب اخرى بعنوان: (الآخرة تقتضيها حكمة الخالق، و (الآخرة في الاخبار النفسي). و (الآخرة في إطار السلوك) و (الدليل على وقوع الآخرة) فليراجع هناك.

وقال تعالى:

﴿ويقول الانسان إذا ما مت لسوف أخرج حياً. أو لا يـذكر الانسـان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾ مريم: ٦٦ - ٦٧.

وقال أيضاً:

﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه..﴾ الروم: ٢٧.

وهكذا سواها من آيات في هـذا المعنى. وهي تعني أن وجود الانسـان حياً أولاً ثم وجوده كذلك ثـانياً بعـد موتـه، هما وجـودان متماثـلان، لا فرق بينهما إلا في تقدم هذا وتأخر هذا، والأول منهما ممكن حتماً، ولذلك وجـد، إذ لو كان مستحيلاً لما وجد، وإذا كان أحد المتماثلين ممكناً كان الآخر ممكناً أيضاً بحكم تماثلهما.

وإنه بعد هذا لا شيء أكثر عـداء للمنطق والعقـل من أن نسلم بوقـوع حادث في (الحال) وننكره في المستقبل. كما قاله بعضهم.

وإذا كـانت إعادة الحيـاة بعد المـوت ممكنة بـذاتها، يجـوزها العقـل ولا يحيلها، كان لا بد من إثبات وقوعها.

وقد قلنا من قبل أن قضية البعث بعـد الموت هي من تـوابع التصـديق بوجود الخالق تعالى ونُبـوّه محمـد ورسالته بكل ما اشتملت عليه، فهي تـدور في فلكهما، وحكم العقل في إثباتها حكم تبعي للتصديق برسالة محمد (ص)، وهي من الأمور الغيبية التي لا تخضع للحس ولا للتجربة والاختبار، كـما أنها ليست من المدركات الأوليـة، والا لما كـان اختلاف فيهـا، ولما وجـدنا حـولها مؤيدين ومعارضين.

حكمة الخالق تقتضي الآخرة.

قلنا في البداية أن أمر الآخـرة وشئونها يـرتبط بالايمـان بالخـالق الحكيم العدل وبرسالة نبينا محمد (ص)، ويقوم على أساسها.

وأشرنا من قبل إلى أن الانسان الذي هو أكرم المخلوقات الحية على هذه الأرض، قد خلقه اللّه سبحانه لغاية ولمصلحة، انسجاماً مع حكمة الخالق، وهذه المصلحة لا تعود إلى الخالق تعالى، لأنه الغني المطلق عن كل ما عداه، بل تعود إلى الانسان نفسه، وهي بلوغ كماله النفسي والانساني والروحي باختياره وإرادته لا قسراً ولا آلياً، ولم يكن شأنه شأن المخلوقات الأخرى التي تبلغ كمالها المادي بلوغاً آلياً دون إرادتها. والخالق تعالى لم يخلق شيئاً عبثاً ولا لغواً ولا عفواً. وعلى أساس هذا كانت ضرورة النبوة لهداية الانسان الى ما فيه خيره وصلاحه.

ومن هنا، لو كان الانسان إنسان هذه الدنيا فحسب، ينتهي بنهايتها، لكانت حياته تافهة لا معنى لها وناقصة فيما يتصل بخلقه ووجوده، ما لم يتدارك هذا النقص في الحكمة من وجوده في هذه الدنيا في عالم آخر وراء هذه الحياة، ليستوفي كل إنسان جزاء عمله خيراً كان أم شراً.

إن عالمنا هذا غارق بالمظالم والمآسي والآثام، فهناك ظالم غاشم، قد سوّغ النعمة من مالٍ وجاه وعافية وسلطان، كفر بها، واستغلها في سبيل مطامعه وشهواته، وامعن في ضلاله وغوايته، يصب شواظ غَيِة وشروره على أخيه الانسان الطيب المؤمن بربه، والخير الوديع، لا يملك معه دفعاً لظلمه وطغيانه.

وبكلمة: هناك في هذه الدنيا معذبون محرومون مضطهدون، سحقوا بوطأة الحياة القاسية ومرارتها، وإلى جانبهم مترفون طغاة جبابرة، أملى لهم الرب تعالى بكل أسباب القوة والنفوذ والترف، ليس لهم عمل إلا الفساد في البلاد وظلم العباد.

إن كل هذا حوادث يومية ومشاهد تكرر في كل زمان ومكان، في مسرحية هذه الدنيا، تمثل فيها المآسي الانسانية وآلامها وفظائعها، ونسمع منها أنين المعذبين والمشردين المسحوقين، ونشاهد فيها افظع مشاهد الاضطهاد، واقسى صور العذاب المريعة التي يؤديها أبطالها من الطغاة والمجرمين.

وما لنال نذهب بعيداً، فان الشاهد على ذلك، تلك الاحداث التي وقعت في لبنان سنة ١٩٧٥ م والتي استمرت وما زالت حتى هذه السنة سنة ١٩٨٥ م، وما حدث فيها من الاجتياح الاسرائيلي المريع، الذي مثلت فيه أشرس المجازر البشرية في تاريخ الانسان بفظاعتها ومآسيها وجرائمها، وذهبت بعشرات الألوف الأبرياء من الشيوخ والأطفال والنساء وبخاصة في مخيمي صبرا وشاتيلا، ونشرت الخراب والدمار في كل مكان وبخاصة في صور وصيدا وبيروت، وشردت مئآت الألوف من أهالي الجنوب من بيوتهم وبلادهم، وقضت على الاقتصاد قضاءً يكاد يكون كاملاً، وأحرقت وهدمت الالوف من المنازل والبنايات، مما تقشعر له الابدان وتذهل له العقول، ويفوق التصور، كل ذلك حدث أمام العالم وبصره، ودون أن تهتز له مشاعر تلك الشعوب التي تدّعي لنفسها الحضارة والتقدم وتكريم الانسان وتنادي بالحرية والسلام، واكتفت بالاسف والاحتجاج.

إن مثل هذا يمكن أن يحدث في كل مكان من الأرض، بل حدث ما يشبهه في الماضي، وإن اختلفت الاساليب والوسائل، والانسان هو الانسان في كل عصر ومصر، يضهد أخاه الانسان، ويسحقه بطغيانه واجرامه. وتاريخ الانسان الطويل حافل بكل هذه المخازي والمظالم.

فهل خلق اللّه الحكيم العادل هذه الدنيا لتكون ميداناً يفرض فيه القوي سلطانه على الضعيف، والغني على الفقير، ولتكون نعيماً للطغاة المجرمين، وجحيماً للضعفاء المضطهدين؟

إن حياة الإنسان لو كانت هي هذه، لكانت تافهةً لا معنى لها، لا تنسجم مع حكمة الخالق العظيم الذي كرّم بني آدم، وخلقهم فأحسن خلقهم، وكلفهم ليختبر طاعتهم، ويقربهم من كمالهم الذي أراده، تكرمةً لهم وإعلاءً لشأنهم.

إننا لا نستطيع أن نتصور أن هذا العالم خلق ليكون مسرحا لكل ما

يعانيه الانسان من مآسٍ ومظالم، ثم يذهب كل شيء غارقاً في العدم، كأن لم يحدث شيء، دون أن يكمل الخالق الحكيم ذلك بتداركه والتعويض عنه في دار غير هذه الدار، وفي عالم غير هذا العالم، حين لا يكون الانسان قادراً في هذه الدنيا على تحقيق الغاية من وجوده فيها، التي هي مصدر آلامه ومآسيه، بل لا بد أن يكون ذلك في غير هذه الحياة، في يوم آخر، هو يوم البعث والجزاء. إذ «لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير والعدالة، لكانت الدنيا فرصة الأشرار» كما قاله أفلاطون.

إن كل ذلك هو الذي ينسجم مع حكمة الخالق العظيم وغايته من خلق الانسان والعالم، الذي يفرض علينا الايمان بيوم الجزاء فرضاً، لأنه هو الطريق الوحيد الذي نستطيع أن نربط علاقة الانسان بالهه الخالق، ويحقق حكمته وغايته من خلقه إياه.

الآخرة في الاطار النفسي

إن الانسان هو المخلوق الوحيد من بين أحياء هذه الأرض، الذي يفكر في غده ومستقبله، وفي مصيره بعد الموت، فهو يتطلع إلى غدٍ يخطط له، ويدور سلوكه وأفعاله في فلك فكرته هذه حول مصيره بعد الموت، ويتصرف بوحيها، وتعج في صدره أحلامه وأمانيه، وتملأ أحاسيسه ومشاعره عقد الخوف والقلق من غده الذي لم يأت بعد.

إنها فكرة متغلغلة في وعي الانسان ووجدانه عبر تاريخه الطويل، المُدَوَّن وغير المدون، تسير وتتحرك في الأغلب جنباً إلى جنب مع الفكرة الآلهية، رغم اختلاف تصوراته حول شكل هذه الحياة الثانية وطبيعتها، بما فيها من تطور وتحول من شكلٍ إلى آخر.

إنها ظاهرة مميزة لهذا الانسان عن غيره من أحياء هذه الأرض، أو هو هكذا يبدو لنا، فهو لا يعيش حاضره فقط، بل غده ومستقبله أيضاً، ويعاني مشكلات هذا الغد ومصير المستقبل المبهم المجهول، بقلق ورهبة يعصفان في صدره، دون أن يعرف لماذا، وتستهلك الجزء الكبير من تفكيره.

وهي فكرة تسيطر على وجدان شعوب الأرض ووعيهم سيطرةً صارمة بصفة عامة دون تمييز بينها، على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم وألوان تفكيرهم، من إلٰهيةٍ ووثنية وفلسفية، وعلى اختلافهم في تصوير تلك الحياة وشكلها وحدودها وطبيعتها.

وهذا ذو دلالة واضحة على توافق الجماعات البشرية من حيث المبدأ على حياة ثانية بعد الموت للانسان.

ويؤكد ذلك ما يوجد في الآثار المصرية وغيرها المكتشفة من تلك الجثث المحنطة، وإلى جانبها أموالهم وذخائرهم، توقعاً لقيامهم بعد الموت بمدة محدودة. وما يقيمه الانسان من التماثيل والنصب لعظمائه، تخليداً لذكراهم، وينحني أمامها إعظاماً وإجلالاً، ويضيع أكاليل الزهور على ضرائحهم، ويقيم نصب الانتصارات، ويسجل عليها اسمه وما حققه من أعمال، ويبني المؤسسات ويكتب اسمه على قطعة حجر من رخام يلصقها في جدارها تخليداً لاسمه.

إن أمثال هذه الظواهر لا يمكن أن تفهم أو تفسر إلا على أساس أصالة هذه الظاهرة في فطرة الانسان ووعيه، ولا يمكن اعتبارها عارضة على الفكر الانساني، بما لها من عمق في وجدان البشر وشعورهم الدفين في أعماقهم بالخلود والبقاء في عالم آخر، ومالها من بصمات واضحة على أعمالهم وسلوكهم وآثارهم، التي تحمل حكايتهم في الخلود والحياة بعد الموت. وإلا كيف يمكن لهذه الفكرة لو كانت عارضة ووهماً أن تؤثر على وجدان الانسان وضميره بصورة مستمرة، وعلى مستوى إنساني شامل، وتحكم عقيدته وتطلعاته وأحلامه، دون أن نجد لها مثالاً في أفكار إنسانية أخرى، رغم وجود أفكار مناقضة لها على مدى التاريخ.

ألا يدل هذا على أن هناك حقيقة تفرض نفسها على وجدان الانسان وتفكيره؟ ومن ينكرها فانما يفكر بمعزل عن وعيه وشعوره.

إذا كانت النبوة تفرضها حاجة الانسان الملحة الى هداية الخالق الحكيم، انسجاماً مع حكمته من خلق الانسان الذي خلقه لاجلها ـ كما أشير إليه قبلاً ـ فان هذه الهداية ستظل ناقصة لا تحقق الغاية المطلوبة منها ما لم تقترن بما يضمن فعلها وتأثيرها، من قوة فاعلة تحمل الانسان على الخضوع لها لتطبيق تعاليمها وأحكامها وقوانينها وممارسته لها دون تجاوز أو مخالفة، وبدون ذلك فستصبح تلك التعاليم والهداية دون معنى وحبراً على ورق، شأنها شأن كل المواعظ والتعاليم التي لا قوة تنفيذية وراءها، تحمل الناس على تطبيقها والانصياع إليها، وتحول دون مخالفتها.

فهل نتوقع من إنسانٍ أن يلتزم بتطبيق أي تعاليم أو قانون من نفسه، حينها تتعارض مع مصالحه وأهوائه، من دون أن يكون ذلك منه بحافز من الرغبة بالتعويض عليه الموعود به، أو بعامل خوفه ورهبته من مغبة مخالفته من العقاب، ومن دون أن يكون قوة وازعة ودافعة، تردعه عن اقتراف الفساد، وتدفعه في طريق الخير والحق والعدل.

اذن: هناك حاجة ملحة لقوة مهيمنة على نفس الانسان، تحكم سلوكه وتصرفاته وأعماله الداخلية والخارجية، ولا بد أن تكون هذه القوة الوازعة والدافعة كامنةً في أعماقه وضميره، وملازمة له في كل أحواله وظروفه، في سره وعلنه، يكون معها في مراقبة ذاتية مستمرة.

وهذه القوة الداخلية لا يمكن أن توفرها للانسان إلا عقيدته باليوم الآخر وإيمانه بيوم الحساب، التي تثير في أعماقه الرغبة والرجاء بثواب اللّٰه، والخوف والرهبة من عقابه، والتي يمكن بها ضمان صلاح الفرد والمجتمع، وتحقيق سعادته وصلاحه في دنياه وآخرته.

أما الاعتماد لحسم مادة الشر والفساد، على توعية الانسان بوسائلها المتعددة، فهي وسيلة عقيمة لا تنجح في مجتمع يعيش على هذه الأرض، وله شهواته ومصالحه، ما دامت تتعارض مع أهداف تلك التوعية.

كما أفلس القانون الذي تسنه الدولة بانزال العقاب بالمجرمين والمعتدين على أعراض الناس ودمائهم وأموالهم.

ذلك أن هذه الوسيلة أن نجحت في تحقيق غايتها بالنسبة إلى أكثر المحكومين الذين لا حول لهم ولا قوة، ولكنها لم تفلح على المستوى الشامل، فقد أفلست إفلاساً ذريعاً بالنسبة إلى الحاكمين وأصحاب النفوذ السياسي ومن يدور في فلكهم من الاتباع والحفدة والازلام. هذه الطبقة التي تتلاعب بمصائر الشعب، وتبتز أمواله ومقدراته، وتثرى الإثراء غير المشروع بالاحتيال والنهب، وأحياناً بتغطية قانونية مزيفة، وهم وأنصارهم من نفوذهم السياسي في حماية مأمونة، يرتد عنها القانون حسيراً.

على أن قوة القانون مرتبطة بقوة الدولة وهيمنتها، أما حين تفقد الدولة تلك القوة والهيبة، كالذي حدث في لبنان وقد يحدث في كل بلد، فلا قيمة لهذا القانون ولا هيبة.

وبكلمةٍ ثانية: إن تطبيق القوانين والعقوبات تسير جنباً إلى جنب مع قوة الدولة وسيطرتها في خطٍ متوازٍ، فإذا انهارت تلك القوة بسببٍ ما فلا قوانين ولا عقوبات، وهذا يعني أنها ترتبط فعاليتها بظروف تلك الدولة ذات السلطة.

وهناك جرائم وانحرافات لا تطالها المراقبة ولا القانون، تحدث في الظلام دون أن تتسلط عليها الاضواء الكاشفة، لاعتبارات خاصة، فرضتها ظروف شاذة، كالتي نعيشها الآن في لبنان.

وهناك جوانب هامة تكمن في ضمير الانسان وسريرته، يقوم عليها كماله الانساني والروحي والنفسي، لا تستطيع هذه القوانين الارضية البشرية أن تنفذ إليها أو تستطيع معالجتها بقليل أو كثير.

إنها منطقة من الانسان لا تخضع لأي سلطة خارجية أو قانون دنيوي، هي منطقة سريرته الداخلية وضميره، التي هي وحدها ستبقى بعد كل ما

ذكرنا متمردة على كل القوانين والعقوبات الارضية، وتبقى بمنأى عن فاعلية تلك القوانين، التي أفلست في معالجتها حتى في أكثر دول العالم حضارة وتقدماً وعلمانية.

ولاجل ذلك كان لا بد من قوة رادعة ومحركة تنبع من صميم الانسان وأعماقه، تلازمه في كل حالاته، وتكمن في صميم وجدانه وإيمانه بيوم الحساب والجزاء، تثير في أعماقه الرغبة والرجاء بثواب اللّه، والخوف والحذر من عقاب اللّه على ما يصدر عنه من خير أو شر.

وهذه العقيدة بيوم الجزاء من الحقائق ذات أهمية كبرى في تنظيم حياتنا وسلوكنا، وبلوغ أهدافنا الانسانية والروحية، على أسس ثابتة، تتجاوز في آثارها ونتائجها كل المحاولات البشرية في تشريعاتها وقوانينها للحد من الفوضى والفساد والجرائم، التي تحدث يومياً في أكثر بلاد العالم تقدماً وحضارة.

وتدل الاحصاءات بان حوادث القتل والنهب والجرائم الاخرى قد بلغت القياس في مثل الولايات المتحدة، بينما هي لا شيء بالنسبة الى المجتمعات الملتزمة المؤمنة بعقيدة الآخرة ويوم الجزاء. وهذا ـ دون ريب ـ من آثار هذا الايمان وهذه العقيدة.

ومن هنا اضطر كثير ممن لا يؤمن بالدين ولا بالآخرة كواقع ديني إلى أن يصرحوا بأنه «لا شيء غير عقيدة الآخرة يصلح لمراقبة الانسان وإخضاعه لسلوك طريق الحق والعدل والانصاف في جميع الظروف» مثل (كانت) و (فولتير) وغيرهما.

قال رحمه اللّه:

«مقدمة»

«جمع أجزاء أبدان الميت وتأليفها مثلما كان، وإعادة روحه المدبرة إليه، يسمى حشر الأجساد.

وهو ممكن، واللّه تعالى قادر على كل الممكنات وعالم بها.

والجسم قابل للتأليف، فيكون قادراً عليه».

(الشرح)

هنا عدة أُمور:

(**الأول**): أن ما نسميه بحشر الأجساد، هو عبارة ثانية عن جمع أجـزاء بدن الميت المتفرقة المبعثرة وإعادته كما كان مع إعادة روحه إليه.

وهذا يعني أن الانسان هو مجموع شيئين هما: الجسم والروح. والروح هي المدبرة للجسد والمحركة له.

وقـد عرفت ـ فيـما سبق ـ أن الروح شيء مستقـل عن البدن، بـدليـل اختلاف خصائص كلٍ منهما.

(**الثاني**): أن الحشر بهذا المعنى ممكن بذاته، لا يحيله العقل.

(**الثالث**): أن اللّه سبحانه قادر على جميع الممكنات وعالم بهـا، على مـا سبق من قبل.

(**الرابع**): أن الجسم المتفرق قابل للتأليف من جديد، فهـو سبحانـه ـ بمقتضى عموم قدرته ـ قادر على جمعه وتأليفه وإعادته مثلما كان.

والمصنف ـ رحمه اللّه ـ خص قدرته تعالى بالممكنات دون سـواها، لأن غير الممكن، وهو الممتنع وجوده ذاتاً، يستحيل أن تتعلق القـدرة به، ويكـون من باب العجز في المقدور، لا من باب العجز في القادر.

وقيـد المصنف كونـه تعالى عـالماً بـالممكنات، لأن شـرط القدرة إمكـان المقدور والعلم به، إذ لا يمكن إيجاد الشيء مع الجهل به.

هـذا من حيث أصل إمكـان الاعادة والحشر. أمـا إثبات ذلـكووقوعه خارجاً فأشار المصنف إليه بقوله:

(الأصل)

«الأنبياء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد، وهو موافق للمصلحة الكلية، فيكون حقاً لعصمتهم.

والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا به حق أيضاً.

ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب.

وكذلك عقاب القبر، والصراط، وتطاير الكتب، وإنطاق الجوارح، وغيرها مما أخبروا به حق، لأمكانها وإخبار الصادق بها».

(الشرح)

اشتمل المتن على أُمور:

(الأول): حشر الأجساد، وقد بَينَّ المصنف إمكان ذلك. وذكر هنا مرحلة ثبوته ووقوعه وصحته، ودليل ذلك منحصر بالدليل السمعي القطعي، المعصوم، الذي صدقنا به بدايةً وآمنا به، وهو إخبار الأنبياء والمرسلين بما أُوحي إليهم من ربهم - بوقوعه، فيكون ذلك حقاً وصدقاً، ويجب تصديقهم به، لعصمتهم. ولو لم يجب تصديقهم بما أخبروا به لوقع التناقض بين تصديقهم برسالتهم ودعوتهم، وبين عدم وجوب تصديق ما أنبأوا به عن رب العالمين بوقوع الحشر.

وحشر العالم موافق للمصلحة الكلية العائدة إلى الانسان بالذات، وليست عائدة إليه سبحانه لأنه الغني المطلق، ولا لسواه، على ما تقدم بيانه في أوائل هذا الباب.

ولأن ذلك أيضاً تقتضيه الحكمة من خلقه وتكليفه، وإلا لكان تكليفه لغواً وعبثاً، ولبطل الثواب والعقاب، ولتساوى المجرم والمؤمن والظالم والمظلوم.

وأيضاً لو كان الانسان إنسان هذه الدنيا، ينتهي بنهايتها، لكانت الحكمة فيها يتصل بخلقه ووجوده ناقصة وغير كاملة، وهو الذي سخر له كل شيء، وأُعطي جميع أسباب الكمال من العقل والارادة والقدرة، ما لم يتدارك هذا النقص في الحكمة من وجوده في الدنيا، في عالم آخر وراء هذه الحياة، ليستوفي كل إنسان جزاء عمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

فهناك ظالم غاشم، قد سُوّغ النعمة من مالٍ وجاه وعافية، كفر بها وبددها في سبيل مطامعه وشهواته، ممعناً في ضلاله وغوايته، يصب شواظ غيه وشره على غيره الانسان الطيب الخير الوديع، لا يملك هذا معه دفعاً لظلمه وأذاه.

وهناك خائنون سفلة، يعتدون على سواهم من المخلصين من بني جنسهم ووطنهم، فيظلمونهم في أموالهم وأعراضهم ودمائهم وكرامتهم.

وإلى جانبهم مؤمنون صالحون يحبون الخير وأهله ويعملون في سبيله دائبين، وقد ضربوا بالبلاء والفقر والحرمان.

إن كل ذلك من المشاهدات اليومية المتكررة في كل زمان ومكان، وهي تتعلق بالانسان نفسه.

إن حياة الانسان هذه، لتصرخ معلنةً عن نفسها بأنها ناقصة وتافهة، وأنها بحاجة إلى ما يتمم نقصها ويتدارك ما فيها من إجحاف وحرمان، ومآسٍ وطغيان، بحياة ثابتة، يجزي فيها المحسن باحسانه، والمسيء بإساءته. وإلا لكانت دنيانا هذه مسرحية تمثل فيها المآسي الانسانية وآلامها وفظائعها، ونسمع فيها أنين المعذبين والمشردين، ونشاهد فيها أسوأ مشاهد الاضطهاد وأقسى صور العذاب المريعة التي يؤديها أبطالها من الطغاة والمجرمين كما سبق.

وذلك كله مما تأباه حكمة الخالق العظيم وعدله، الذي خلق هذا الانسان فأحسن خلقه، ووهبه فأعظم هبته، وكلفه ليختبر طاعته، ويقربه من كماله، تكرمةً له وإعلاءً لشأنه.

ذلك الكمال الذي لا يمكن له أن يحصل له في هذه الحياة، ولا يمكن إكمال النقص في الحكمة من وجوده في هذه الدنيا، التي هي المصدر لكل ما لحقه من إجحافٍ وحرمان وآلام ومآسٍ، بل لا بد أن يكون ذلك في غيرها. في يوم آخر، نسميه بيوم الحشر والحساب.

وأيضاً فانه لو لم يكن هناك بعث وحشر ليعاقب المسيء ويثاب المطيع، لبطل التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب ولتناقض مع أوامره تعالى، وزواجره ووعده وغير ذلك من شئون والله سبحانه لا يخلف الميعاد.

لأن الخلف بالوعد إما للعجز عن الوفاء به، وإما للجهل بامكان وقوع ما وعد به، وإما للعبث واللغو، وكل ذلك محال على الله سبحانه.

وأيضاً لو لم يكن لتساوى المطيع والعاصي والمسلم والمجرم، والظالم والمظلوم، والمحق والمبطل، والخير والشر، بل لكان المجرم العاصي الظالم، أسعد حظاً من المؤمن المحق المظلوم. لأن الظالم المجرم قد فاز في حياته بتحقيق رغباته وشهواته ونزواته، بينما عاش المؤمن الطيب، مظلوماً مسحوقاً مكبوتاً محروماً، والله سبحانه يقول: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون﴾ القلم: ٣٦.

وأيضاً فان الايمان بيوم الجزاء هو العمود الفقري للعقيدة الإسلامية، بل هو الصمام الذي يمد هذه العقيدة بالحياة، ويرسّخ عمقها في الضمائر والمشاعر، وبه ترتبط كل الآثار الدينية في سلوك الانسان وأعماله.

وبكلمةٍ ثانية: فان العقيدة بالخالق العظيم، وبرسالة الأنبياء ستظل لوحةً صامتة وترفاً فكرياً، لا غاية فيها ولا هدف، وجامدة لا حركة فيها، إذا لم تقترن بالايمان بيوم الجزاء.

إن الخوف من ذلك اليوم الرهيب الذي سيجمع الله تعالى فيه الخلائق للحساب على صعيد واحد، ويجازي كلاً بعمله، ويرى كل إنسان أعماله بين يديه وحاضرة معه، هو الذي يحرك ضمير الانسان، وينمي فيه روح الخير

والصلاح، ويعكس آثار العقيدة الدينية على أفعاله وتصرفاته.

وبولا ذلك الوازع الداخلي الذي يثيره الايمان باليوم الآخر، لما كان للايمان باللّه وبرسالته المرسلين وحدهما أي أثر بارز على تصرفات الانسان المؤمن وأعماله. فالانسان ـ كل إنسان ـ عدا من اجتباه ربه واصطفاه، لا يندفع نحو الخير والعمل الصالح إلا بدافع الرغبة والرهبة. وليس كل الناس أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الذي يقول: (إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك).

ولأهمية دور الإيمان باليوم الآخر في تحويل العقيدة الدينية إلى حركة وعمل وسلوك، وتحديد موقف الانسان من تعاليمها وواجباتها، فقد استأثرت باهتمام القرآن الكريم به، الذي عرض له في أكثر سوره، بصورٍ مختلفة وصيغ متعددة.

وقد أشرنا من قبل إلى أن فهم قضية اليوم الآخر يتوقف على أساسين سابقين هما: الايمان باللّه الخالق الحكيم، والإيمان بصدق نبوة الرسول محمد (ص) وتعاليمه. فهي تدور في فلكهما، وتقوم على أساسهما مباشرة، وتتفرع عنهما. أما من لا يؤمن باللّه ولا برسوله، فليس له أن يجادل ويمعن في جدله حول قضية البعث، لأنه حين أنكر الاصل وهو وجود الخالق ونبوة الرسول، أنكر ما يتفرغ على هذا الأصل وهو قضية الآخرة، وحكم ببطلانها سلفاً.

إن جميع ما ذكرناه من وجوه الحكمة والعدالة الآلهية مع إمكان حشر الاجساد، وإخبار المعصومين من الأنبياء والرسل بهذا الحشر، يقضي ـ حتماً ـ بكون الحشر صدقاً وحقاً.

والنحل والأديان الكتابية جميعها متفقة من حيث المبدأ على وقوع الحياة الثانية بعد الموت، وإن اختلفت فيما بينها في تصوير تلك الحياة.

مثلاً: نجد في العهد الجديد (الانجيل) تعابير مادية حول الحشر والنعيم والنار، مثل: هذا كدينونة جهنم (متى ١٢: ٣٢)، والنار الابدية

(متى ٢٥ : ٤١) ومتى ١٨ : ٨١)، والعـذاب الأبدي (متى ٢٥ : ٤٦) والهـلاك الأبـدي (٢ نسالـونيكي ١ : ٩)، جهنم حيث الدود لا يمـوت والنار لا تـطفي (مرقص ٩ : ٤٦)[1].

وفي العهد القديم يصف أشعياء يوم الـرضوان في الاصحـاح الخامس والعشرين من سفر، فيقول:

«يضع رب الجنود لجميع الشعوب في هذا الجيل وليمة سمائن. وليمـة خمر على دردى سمائن ممخة»[2].

وغير ذلك مما هو مذكور في العهدين

أمـا في القرآن العـزيز فـأنباؤه عن الحشر الجسمـاني واضحـة وصـريحـة وكثيرة، وهي لا تقبل تأويلاً بحال من الأحوال، من ذلك قوله سبحانه:

﴿قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾. يس: ٧٨.

وقوله تعالى:

﴿أيحسب الانسـان أن لن نجمع عـظامه بـلى قـادرين عـلى أن نسـوّي بنانه﴾ القيامة: ٣.

وقوله سبحانه:

﴿فإذا هم من الأحداث إلى ربهم ينسلون﴾ يس: ٥١.

وقوله سبحانه:

﴿يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير﴾ ق: ٤٤.

(الثاني): الجنة والنار.

---

(١) عن كتاب عقائدنا للصادقي ص ٢٤٨.

(٢) عن الفلسفة القرآنية للعقاد ص ١٦٥.

ثبوت الحشر الجسماني ـ كما تقدم ـ يقضي بكون الجنة والنار ماديتين حسيتين، لأن الحشر الجسماني إنما كان لجزاء كل إنسان بعمله، ولا يعقل أن يكون الحشر جسمانياً مادياً، وأن تكون الجنة والنار غير حسيتين، لأنهما من غايات الحشر والجزاء، ووسيلة لايصال الثواب والعقاب إلى مستحقهما.

على أن الجنة والنار المحسوسيتين ممكنتان لا يحيلهما العقل، والنص المعصوم عن الخطأ قد ورد بهما على لسان الرسول المعصوم، فيكونان حقاً وصدقاً، ويجب التصديق بكونهما حسيتين ماديتين.

والله سبحانه في كتابه الكريم يصف الجنة بالأوصاف المادية المحسوسة، ففيها سرر مرفوعة، وأكواب موضوعة ونمارق مثبوتة، وولدان مخلدون، يطوفون بالأباريق والأكواب والكؤوس، وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون. وفيها فاكهة مما يشتهيه سكان أهل الجنة، وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين. وفيها أنهار من عسل مصفى، ومن لبن ومن خمر لذةً للشاربين، إلى غير ذلك مما ذكره الله سبحانه في وصف أهل الجنة بصفات مادية.

وكذلك يصف الله تعالى النار والجحيم بالأوصاف المادية، ففيها السموم والحميم، وشجر من زقوم، والاغلال والسلاسل في الأعناق والأيدي، ومقامع من حديد. وشراب يصهر به ما في الجلود والبطون، وسوى هذه التعابير الواردة في الكتاب العزيز في وصف النار وعذاب أهل النار.

وقد أشار المصنف ـ رحمه الله ـ بقوله:

(المحسوستين) إلى الرد على من زعم أن الجنة والنار هما روحانيتان أو عقليتان، وأن النعيم في الجنة هو نعيم روحي عقلي، وأن العذاب في النار هو عذاب روحي عقلي. وأن أوصافهما الحسية المادية الواردة في القرآن الكريم، إنما هي من باب التمثيل الحسي للذة الروحانية أو العقليَة النفسية، وللشقاء الروحي أو العقلي أو النفسي، تقريباً لأذهان العامة ولطبقة الجهلاء الذين تستهويهم الأمور الحسية، وتغريهم الأشياء المادية، دون المعاني العقلية أو

الروحية، ليكون حاملاً لهم على الأنقياد، وباعثاً لهم على الطاعة والإيمان، ووازعاً لهم عن الشر والفتنة والفساد، لأن ذلك أقرب إلى أفهامهم وأدنى إلى معرفتهم، ولأنهم منحطون عن إدراك المجردات، لا يؤمنون إلا بما يحسون ويفهمون.

أما من عداهم من ذوي القلوب الواعية والعقول النيرة الكاملة، فليسوا بحاجة الى وازع من هذا النوع، فهم بقلوبهم وعقولهم قد أدركوا الحقيقة. والأوصاف القرآنية للجنة والنار والنعيم والعذاب، ما هي إلا تمثيل ورموز وكنايات عن اللذة الروحية والألم الروحي.

وهذه الاتجاهات والانعطاف بالنصوص القرآنية المعصومة إلى غير مضامينها ومحتوياتها، وحملها على غير ظاهرها ونصها، ساقطة من أساسها، فإنها مخالفة للضروري من دين محمد (ص) ـ وهي لا تقبل تأويلاً ولا تفسيراً آخر غير الجنة والنار الماديتين، وهي نزعات واقتراحات، متأثرة ببعض الاتجاهات الصوفية أو الفلسفية، لا تستند إلى أي دليل.

(الثالث): عذاب القبر

إن عذاب القبر مما اتفقت عليه الأمة خلفاً عن سلف، ولم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة. وبهذا صرح كل من بهاء الدين العاملي في كتاب الأربعين، والعلامة الحلي في شرحه على التجريد، وشارح المقاصد وغيرهم.

وعليه اتفاق الشيعة الامامية وإجماعهم، كما صرح به الصدوق القمي في رسالة الاعتقادات، والمفيد في شرحها، وفي كتاب أوائل المقالات.

ويراد بعذاب القبر، هو العذاب في عالم البرزخ، المحدود بالفترة الواقعة بين الموت وبين يوم القيامة.

وهو المشار إليه بقوله سبحانه:

﴿ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون﴾ المؤمنون: ١٠٠

وفي عالم البرزخ ينزل اللّه سبحانه على الميت وهو في قبره ملكين يسألانه عن ربه وعن دينه وعن نبيه، فان أجاب بالحق نُعِّمَ وأُثيب إلى يوم القيامة، وإن أجاب بغير الحق أو لم يدر ما يقول عُذِّب وعوقب إلى يوم القيامة.

وهذا بذاته من الممكنات التي لا يحيلها العقل وبه تظافرت الأخبار على ما صرح به المفيد في شرح الاعتقادات، فيكون حقاً وصدقاً.

وفي القرآن العزيز ما يرشد إليه، منه قوله تعالى:

﴿كيف تكفرون باللّه وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ البقرة: ٢٨.

فاللّه سبحانه ذكر أنهم يرجعون إليه أي يبعثون يوم القيامة بالعطف (بثم) على إحيائين قبل البعث فلا بد أن يكون أحد الإحيائين في القبر[١].

وقوله تعالى:

﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة، أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ غافر: ٤٦.

وذلك باعتبار أن العطف بالواو في قوله (ويوم..) على قوله (يعرضون..) يقتضي المغايرة بينهما، أي أن يوم تقوم الساعة غير اليوم الذي يعرضون فيه على النار غدواً وعشياً. وبدلالة الغدوّ والعشي، وليس ذلك إلا في القبر وفي عالم البرزخ.

وقد وردت الرواية عن الامام الصادق عليه السلام: أن هذا في نار البرزخ قبل يوم القيامة، إذ لا غدو ولا عشي فيها.

---

(١) قال البهائي: كذا ذكره جماعة من المفسرين منهم الفخر الرازي في التفسير الكبير، ومن قال بالأحياء في القبر قال بعذاب القبر. انظر: كتابه الاربعين ص ١٨٢.

وقوله سبحانه:

﴿ومن أعرض عن ذكري فان له معيشةً ضنكاً، ونحشره يوم القيامة أعمى...﴾ طه: ١٢٤.

قال كثير من المفسرين: إن المراد بالمعيشة الضنك عذاب القبر، بقرينة العطف بالحشر يوم القيامة، المقتضي للمغايرة، ولا يجوز أن يراد به سوء الحال في الدنيا، لأن كثيراً من الكفار في الدنيا هم أحسن حالاً، من المؤمنين وفي معيشة طيبة هنيئة لا ضنك فيها.

وقوله سبحانه في قوم نوح:

﴿مما خطيئآتهم أُغرقوا فادخلوا ناراً﴾ نوح: ٢٥.

على اعتبار أن الفاء في قوله (فادخلوا) للتعقيب من غير مهملة. فالمراد بالنار نار البرزخ، التي يصلى بها الكافر بعد موته دون مهلة، ولو أُريد بها نار القيامة لكان الانسب الإتيان (بثم) التي هي للتعقيب مع المهلة والتراخي، كما قرر في العربية.

وغير ذلك من الآيات المشيرة بظاهرها إلى عالم البرزخ وعذاب الكافر ونعيم المؤمن في القبر، وإن كان للمناقشة في دلالة بعضها عليه مجال، إلا أن السؤال والعذاب في القبر مما اتفق عليه المسلمون وبه جاءت الاخبار الصحيحة عن نبي الهدي (ص) وأهل بيته الكرام.

وقد دل غير واحد من الأخبار على أن من يسأل في قبره، فينعم أو يعذب، ليس مطلق الأموات، بل خصوص من مَحَض الايمان محضاً، ومن مَحَض الكفر محضاً.

أما سوى هذين الصنفين فلا يسألون إلى يوم الحساب، ويلهي عنهم ويغفل أمرهم.

ويدل عليه قوله تعالى:

﴿قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾. المؤمنون: ١١٢ - ١١٣.

وقوله تعالى:

﴿يتخافتون بينهم إن لبثتم الا عشرا﴾ طه: ١٠٣.

﴿إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلّا يوماً﴾ طه: ١٠٤.

فاللّه سبحانه بَيَّن أن قوماً يحشرون ولا يدرون كم لبثوا في قبورهم، فيظن بعضهم أنهم لبثوا عشرة أيام، ويظن آخرون منهم أنهم لبثوا يوماً واحداً. ولو كان العذاب والنعيم شاملاً لكل ميت لما التبس الأمر عليهم في بقائهم بعد وفاتهم وهم منعمون أو معذبون، ولم يكن لهذا التساؤل كم لبثتم أي معنى.

ولكن من الذي ينعم أو يعذب؟ فهل تعود الروح لبدن الميت في قبره، أم أن اللّه سبحانه يسكنها جسماً آخر غير ذلك البدن؟ ظاهر كثير من الروايات هو الثاني، أي أن اللّه سبحانه يسكن الروح جسداً مثالياً لطيفاً في عالم البرزخ للمسائلة والثواب والعقاب.

ويبدو من جماعة القول بان اللّه تعالى يعيد الروح والحياة لبدن الميت في قبره، اعتماداً منهم على ظواهر الأخبار الواردة في الموضوع، وعلى الحدس والتخمين، ظناً منهم أن المسائلة لا تحسن إلا مع الحي العاقل، ليعقل ما يتكلم به ويفهم ما يسأل عنه، وأن ذلك لا يصح مع الأموات والجمادات، كما صرَّح به الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق حيث يقول:

«وطريق مسائلة الملكين للأموات بعد خروجهم من الدنيا بالوفاة هو السمع، وطريق العلم برد الحياة إليهم عند المسائلة هو العقل، إذ لا يصح مسائلة الأموات واستخبار الجماد، وإنما يحسن الكلام للحي العاقل لما يكلم

به وتقريره وإلزامه بما يقدر عليه»[1].

إذن مستنـد هذا الاتجـاه هو الـظن بما ذكـر، والـظن لا يغني من الحق شيئاً.

وقد غاب عن أذهانهم أن مسائلة الروح وحدها دون إعادتها الى البدن أو مع إسكانها جسداً وحدها دون إعادتها الى البدن أو مع إسكانها جسداً آخر لطيفاً أو غير لطيف، من الممكنات التي لا يحيلها العقـل. وبخاصـة أن الشيخ نفسه يعتبر الروح المسئولة، وهي العاقلة المدركة، وهي مدار الثواب والعقاب، وهو المعروف من مذهبه الذي ذكره في أوائل المقالات.

ومن جهة أُخرى فقد صرح المفيـد رحمه اللّه في كتـاب أوائل المقـالات بأن نعيم الأموات أو عـذابهم بعد المسـائلة، إنما يكـون بعد أن يسكن أرواح الأمـوات أجسامـاً غير أجسـامهم التي كانـوا عليها في الـدنيا. قـال في كيفيـة تنعيمهم وتعذيبهم:

«أقول: إن اللّه تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا، ينعَّم مؤمنهم فيها، ويعذب كافرهم فيهـا وفساقهم، دون أجسـامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون، تتفرق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات»[2].

إذن: فحسابهم على هذا ممكن دون اللجوء إلى القول بإعـادة الحياة إلى الأبدان في القبور، وكذلك ثوابهم وعقابهم بعد هذا الحسـاب في عالم البـرزخ الذي يستمر إلى يوم البعث والنشور.

(الرابع): الصراط.

هـو في اللغة الـطريق، ويسمى الدين صـراطاً، كـما في قـولـه تعـالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ ﴿وأن هذا صـراطي مستقيماً فـاتبعوه..﴾. لأنـه

---

(١) أنظر: ص ١٩٣.

(٢) أنظر: أوائل المقالات ص ٨٨.

طريق الى الثواب ونيل رضا الرب تعالى.

والمراد به هنا جسر بين الجنة والنار، يعبر عليه أهل المحشر، فتثبت عليه أقدام المؤمنين، وتزل عنه أقدام الكافرين إلى النار.

وهو من ضروريات العقيدة الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين، ويرشد إليه قوله تعالى:

﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً، ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً...﴾ مريم: ٧١ - ٧٢.

وقد وصف في الأخبار: بأنه الطريق الى الجنة يوم القيامة كما هو الطريق إلى النار، وأنه أدق من الشعرة، وأحد من السيف على الكافر.

وقال الشيخ المفيد: هذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة في عبوره على الصراط.

وعلى أي حال فإن الصراط بجملته من الممكنات لا يحيله العقل، وطريق ثبوته هو السمع كتاباً وسنةً، فيكون حقاً. ولا ريب في أن السبيل إلى معرفة مثل هذه الأمور وأوصافها مما هو من شئون النشأة الآخرة، هو السمع من أخبار نبي الهدي وأئمة الهدى عليه وعليهم الصلاة والسلام، فوجب التصديق به على جملته.

أما تفاصيل ما يتعلق بشئون الصراط وحقيقته، هل هو جسر مادي يعبر عليه أهل المحشر، أخذاً بظاهر التعابير الواردة في النصوص المعصومة، أم هو جسر معنوي وكناية عن الحساب الدقيق المرهق، وأما ما هو صفته وما هي كيفية المرور عليه وما إلى ذلك، فأن الجهل بذلك كله لا يضر بالايمان بعد الاعتقاد به على الجملة.

(الخامس): تطاير الكتب ونشر صحف الأعمال.

وهو إلزام كل إنسان طائره في عنقه من خير أو شر، كما قال تعالى:

﴿وكل إنسان، ألزمناه طائره في عنقه، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾ الاسراء: ١٣.

قال في مجمع البحرين: «وإنما قبل للحظ من الخير أو الشر طائر، لقول العرب، جرى لفلان الطائر بكذا من الخير والشر على طريقة التفاؤل والطيرة، فخاطبهم الله بما يستعملونه».

وقال تعالى: **﴿وإذا الصحف نشرت﴾** التكوير: ١٠.

وقال تعالى:

﴿وقالوا يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾ الكهف: ٤٩.

وقال تعالى:

﴿فمن أُوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرأون كتابهم ولا يظلمون فتيلاً﴾.

الاسراء: ٧.

وقوله تعالى:

﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه﴾ الحاقة: ١٩.

وقوله تعالى.

﴿وأما من أُوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه﴾ الحاقة: ٢٥.

وغير ذلك من الآيات الدالة على إلزام كل إمريء بكتاب أعماله.

وتطاير الكتب ولزومها في الأعناق ونشر صحف الأعمال من الممكنات وطريق ثبوتها بالجملة هو السمع المعصوم، وهو متواتر عليه كتاباً وسنةً، والأُمة متفقة عليه فيكون حقاً وصدقاً.

ولكن تفاصيل تطاير الكتب، وحقيقة تفرق كتب الخليقة بعد أن كانت مجموعة ولزوم كل كتاب صاحبه، وهل هي كناية عن فرز صاحب الخير من

صاحب الشر، وهل حقيقتها هي كتب من ورق يخط عليها أعمال الخلائق أم هي كناية عن علم الانسان بمصيره. كل هذه التفاصيل التي طريقها أخبار الآحاد مما لا يوجب علماً، لا يستوجب الجهل بها خروجاً عن العقيدة، بل يكفي التصديق بها إجمالاً.

(السادس): إنطاق الجوارح

وهو ظاهر الآيات الصريحة الدالة على شهادة الألسن والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود، الواردة في جملة من الآيات كقوله تعالى:

﴿حتى إذا جاؤها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم، وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا قالوا أنطقنا اللّه الذي أنطق كل شيء﴾ فصلت: ٢٠

وقوله تعالى:

﴿وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم﴾ فصلت: ٢٢.

وقوله تعالى:

﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾.
النور: ٢٤.

وقوله تعالى:

﴿وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون﴾ يس: ٦٥.

وكل ذلك من الممكنات المقدورة له سبحانه، والخبر الصادق المعصوم دال عليه، فيكون حقاً وصدقاً.

ويكفي التصديق بذلك إجمالاً دون تفصيل كيفية نطقها وشهادتها، هل أن ذلك بكلام وأصوات، أم أنها كناية عن علمهم بمغبة أعمالهم الصادرة عن هذه الجوارح في الدنيا، أم أنه كناية عن حفظ ما يصدر عن هذه الجوارح مما

يصدر عن اللسان وغيره ؟ فان الجهل بحقيقة ذلك لا يضر في الايمان.

على أن الكشف العلمي الحديث أيد ظواهر الآيات، فاليوم تسجل كلمات الناس وخطاباتهم على الشريط المسجل، وهناك محاولات لالتقاط أصوات وكلمات من مات منذ مدة طويلة لبعض الفلاسفة أو الأنبياء وغيرهما. وهذا يدل على أن الأصوات والكلمات لا تنعدم ولا تتلاشى بل تبقى محفوظة مستقلة.

(السابع): نصب الميزان.

هو بجملته مما لا خلاف فيه، وعليه ظاهر الكتاب العزيز ففي الكتاب الكريم يقول سبحانه:

﴿والوزن يومئذٍ الحق، فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ الاعراف: ٨ ـ ٩.

﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة، فلا تظلم نفس شيئاً، وإن كان مثقال حبةٍ من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ الأنبياء: ٤٧.

﴿فإما من ثقلت موازينه فهو في عيشةٍ راضية، وأما من خفت موازينه فأُمه هاوية..﴾ القارعة: ٦ ـ ٨.

فأصل الميزان لا خلاف فيه بين الأُمة، لدلالة النص المعصوم عليه. وإنما الخلاف في معنى الميزان الذي به توزن أفعال الخلائق يوم القيامة، لفرز أهل الايمان والطاعة من أهل الجحود والعصيان. فمنهم من قال: إن اللّه سبحانه ينصب يوم النشأة الآخرة ميزاناً كالذي نستعمله في دنيانا، له لسان وكفتان، نزن به اللحم والفحم وغيرهما. أخذاً بظاهر التعبير، ومنهم من قال إن الموازين هي المعادلة والموازنة بين الأعمال، والجزاء عليها ووضع كل جزاءٍ في موضعه، وإيصال كل ذي حق إلى حقه، فليس الأمر في معنى ذلك

على ما ذهب إليه أهل الحشو[1] من أن في القيامة موازين كموازين الدنيا لكل ميزان كفتان توضع الاعمال فيها، إذ الأعمال أعراض، والأعراض لا يصح وزنها، وإنما توصف بالثقل والخفة على وجه المجاز.

وهذا هو ما صرح به الشيخ المفيد في شرح الاعتقادات، والنص الذي رواه هشام بن الحكم عن الامام الصادق (ع) يؤيد ما قاله المفيد، عند سئل الامام فقيل له: ما معنى الميزان؟ قال: العدل.

وقد جاء في عدة روايات عن الأئمة (ع) أن الموازين هم الأنبياء والأوصياء.

وعلى أي حال فلسنا مكلفين بمعرفة حقيقة الميزان ما هو، ولا على أي كيفية يكون الوزن، لأن ما ورد في هذا الباب أخبار آحاد لا تفيد العلم والجزم، والواجب هو التصديق به في الجملة، وكل ما هو من شئون النشأة الأُخرى من الممكنات، ومصدره السمع، فإن أفاد اليقين فيه وإلا فالواجب الإيمان به إجمالاً.

(الأصل)

قال رحمه اللّٰه:

(هداية)

«إعادة المعدوم محال، وإلا لزم تخلل العدم في وجود واحد، فيكون الواحد اثنين.

ولما كان حشر الأجساد حقاً وجب أن لا تعدم أجزاء أبدان المكلفين وأرواحهم، بل يتبدل التأليف والمزاج.

---

(١) هم الذين يأخذون بظاهر الأخبار وإن خالف المعقول.

والفناء المشار إليه كناية عنه».

(الشرح)

بالرغم من أن الجهل بحقيقة كيفية حشر الأجساد هل هي من باب إعادة المعدوم، أو من باب تأليف الأجزاء البدنية المتفرقة غير المعدومة، لا يضر بالايمان والاسلام، ولا يخرج الجاهل بذلك عن حظيرة الدين، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إنه بالرغم من ذلك فقد وقع الخلاف لدى المتكلمين والفلاسفة في ذلك.

فالمعتزلة ممن أثبت الأحوال وأن ذوات الأشياء ثابتة في حال العدم، قالوا بجواز إعادة المعدوم، لأن الذات باقية وثابتة حتى في حال عدمها، وانما يتعاقب عليها الوجود والعدم، فصنع اللّٰه سبحانه إنما هو في إضفاء الوجود عليها أو العدم، ولا تنال قدرته ذوات الأشياء، فهي هي في حالتي الوجود والعدم لم يطرأ عليها أي تغيير، وأنه يمكن خلو الذات عن الوجود مع كونها ثابتة في حال العدم، فيجوز حينئذٍ اتصاف الذات بالوجود مرة ثانية أيضاً دون أن يتخلل العدم بين الوجود الواحد، ولا يلزم منه صيرورة الواحد اثنين.

وجماعة من الأشاعرة، جوزوا إعادة المعدوم، لأن الممكن إما أن يمكن وجوده بعد عدمه وإما أن لا يمكن، فإن كان الأول جاز إعادة المعدوم وهو المطلوب.

وإن كان الثاني لزم انقلاب الممكن ذاتاً إلى ممتنع ذاتاً، وهو محال.

وأجاب العلامة الحلي رحمه اللّٰه بأن محالية انقلاب الممكن ذاتاً إلى امتناعه ذاتاً، لا يخرجه عن إمكانه الذاتي، لأن الممتنع في موضوع المسألة انما هو وجود معين، وهو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود.

أي أن إمكانه الأول إنما هو بالنظر إلى مطلق وجوده من حيث هو، والامتناع الذي انقلب إليه إنما هو بالنظر إلى الوجود الخاص وهو الوجود بعد العدم.

وقال العلامة: ويمكن أن يجاب بـان الوجـود بعد العـدم مساوٍ للوجـود قبله في ماهيته، وامتناعه بعد العدم يقتضي امتنـاعه قبـل العدم، إذ لا فـرق بين الوجودين في الماهية. فما يلزم منه بعد العدم يلزمه قبله.

لكن قد يجاب عن هذا بأن انقـلابه إلى الممتنـع لم يكن إلى الممتنع ذاتـاً ومن حيث هـو، وإنمـا هـو بسبب أمـرٍ آخـر خـارج عن الـذات، وهـو لـزوم صيرورة الشيء الواحد اثنين على ما يأتي.

وبكلمة ثانيـة إن انقلابـه إنما كـان إلى الممتنع عـرضاً لا ذاتـاً بسبب ما سبق.

وقد جوز سديد الدين الحمصي[1] من الامامية إعادة المعـدوم قياسـاً على التـذكر بعـد النسيان، لأن حصول عين العلم بعـد التـذكـر هـو نفس العلم السابق الذي عدم بالنسيان، وهذا هو الاعادة، والمعاد واحد.

وأُجيب عنه ومنهم المصنف في بعض كتبه، بمنـع اتحاد العلمـين اللذين تخلل النسيان بينهما والتذكر، أي أن العلم الحاصل بعد التذكر علم آخر غـير العلم السابق على النسيان.

غاية الأمر أن الحاصل بعد التـذكر متعلق بنفس المعلوم الـذي تعلق به العلم الأول، وهذا لا يستلزم اتحاد العلمين، بل المماثلة بينهما. ومماثلة العلم المعاد بالتذكر للعلم السابق على النسيان لا يقتضي اتحادهما.

وأما الحكماء والفـلاسفة وغيـرهما ومنهم المصنـف في أكـثر من واحد من مؤلفاته الكـلامية، فقـالوا بـاستحالـة إعادة المعـدوم، لأنه إن إعيـد لزم تخلل العدم بين الشيء الواحد ونفسه، وأن يكون الواحد اثنين.

---

(١) هو سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي والعلامة المتكلم من أكابر علماء الإماميـة وهو صاحب كتاب: التعليق العراقي في الكلام، أخـذ عنه الإمـام الرازي، وقيـل: انه الحمضي بالضاء المعجمة كما عن القاموس وهو من علماء القرن السادس الهجري.

وذلك ببيان أن الموجود في الزمان الأول إذا عـدم في الزمـان الثاني، ثم وجد في الزمان الثالث، فان كان وجوده في الزمان الثالث هـو عين وجـوده في الزمان، تخلل وتوسط العدم الحاصل في الزمان الثاني بين الشيء ونفسه.

وإن كان الوجود المعاد في الزمان الثلث غير الوجود الحاصل في الزمـان الأول، لم يكن المعاد عين الموجود الأول.

وعلق العلامة الحلي في كشف الفوائـد على هـذا، بأنـه يجوز أن يكـون الـوجود الثـاني غير الـوجود الأول، مـع بقاء مـاهية المـوجـود واحـدة في كـلا الوجودين.

وأنـه لا يراد بـإعادة المعـدوم سوى وجـوده ثانيـاً بوجـود مساوٍ لـوجوده الأول.

وإنما يلزم ما ذكروه لو كان الوجود نفس الماهية لا غيرها.

وما ذكره العلامة الحلي مبني عـلى القول بـاصالـة الماهيـة وأن الوجـود عارض عليها.

أما على القول بأصالة الوجود وكون الماهية منتزعة عنه وعارضة عليـه، أوان الوجود هو نفس الماهية، وأنهما متساويان رتبة، فلا يستقيم.

وقد يجاب ثانية عن قول الفلاسفة بما قرر فلسفياً من أن حقيقـة الشيء قائمة بصورته لا بمادته، فالشيء المعاد بعد عدمه، المحتفظ بصورته عـلى نحو لا يكون تغير في هويته، وإن تخلله العدم، لا يعني أن الثاني هـو غير الأول، مـا دام وجود الشيء هو هو في كلتا الحالين، ومحتفظاً بصورته وشخصيته وقائماً بها لا بمادته، ولا يستوجب ذلك المغايرة بينهما، وأن الوجودين يكونان إذ ذاك من أطوار الشيء اللاحقة له، ومن توابعه.

وعلى كل حال فانه بناءً على استحالة اعادة المعدوم بضميمة كـون حشر الاجساد ممكناً وحقاً ـ على ما سبق ـ فان ذلك يكشف كشفاً إنياً عن أن أجزاء

الابدان لا تعدم، وكذلك أرواحهم لعين ما ذكر من استحالة إعادة المعدوم وإنما الاعادة المرادة هنا، هو إعادة الأجزاء المتفرقة والمزاج والطبيعة والروح.

وقوله المصنف رحمه اللّٰه: (والفناء المشار إليه الخ) جواب لسؤال مقدر، وهو أنه ورد في النص المعصوم من الكتاب والسنة تعابير الفناء والعدم وأمثالها مما يدل بظاهره على الفناء الحقيقي لا تفرق الأجزاء وتبعثرها، مثل قوله تعالى ﴿كل من عليها فانٍ﴾.

والجواب عنه هو أنه يقصد بهذه التعابير تفرق أجزاء البدن، وإعادتها هو جمعها وتأليفها من جديد.

(الأصل)

قال رحمه اللّٰه:

(شبهة)

«قالت الفلاسفة: حشر الأجساد محال، لأن كل جسدٍ اعتدل مزاجه، واستعد استحق فيضان النفس من العقل الفعال.

فلو اتصف أجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق نفساً من العقل، وأُعيد إليه نفسه الأولى على قولكم، فيلزم اجتماع نفسين على بدنٍ واحد، وهو محال.

ونحن لما بينا الفاعل المختار، وأبطلنا قواعدهم لم نحتّج الى جواب هذه الهذيانات».

(الشرح)

هذه الشبهة مبنية على نظرية الصدور التي قال بها جملة من الفلاسفة في

تعليـل الوجـود الكثير، وهي افتـراض العقول العشرة وآخرها العقـل الفعال الخالق الموجب.

وتقرير هذه الشبهـة يقوم على أمرين:

(الأول): أن حدوث النفس إنما يكون عن مبدءٍ عـام الفيض أزلي وهو العقل العاشر الفعال.

وشرط عموم الفيض إنما يكون باستعداد القـابل لـذلك الفيض، وهـو المزاج الانساني والطبيعة الانسانية القابلة ذات الاستعداد.

(الثاني): ان حدوث كل بدن سواء أكان على نحو إعادته بعد الموت أم كان على الحدوث والخلق ابتداءً، هو علة موجبة لفيضان نفسٍ تتعلق بـه من المبدأ العام والعقل الفعال.

وعلى ذلك فلو أعيدت أجزاء بدن الميت من جديـد مع كـونه ذا مـزاج وطبيعة على نحو يكون قابلاً لفيض النفس عليـه من المبدأ العـام وهو العقـل الفعـال، كان ذلـك علة موجبـة لفيض نفس عليه، فلو أعيـدت إليـه نفسـه الأولى التي كانت له قبل موته، لاجتمع في بدن واحد نفسان وهو محال.

وجواب ذلك انه مبني على قاعدة فاسدة وهي أن المؤثر في العالم موجب لا مختار، وقد تقدم فيما مضى بطلان ذلك من أن المؤثـر هو فـاعل مختـار. فلا نعيد.

قال رحمه الله:

(الأصل)

«الثواب والعقاب الموعودان دائمان.

وكـل من استحق الثـواب بـالإطـلاق خُلِّدَ في الجنــة، وكـل من استحق العقاب بالإطلاق خُلِّدَ في النار.

وكل من لا يستحقهما كالصبيان والمجانين والمستضعفين لم يجز من الكريم المطلق تعذيبهم، فيدخلون الجنة أيضاً.

فأما من جمع بين الاستحقاقين، فإن كل متوعدٍ عليه توعداً مطلقاً لا بعينه، أمكن بالإمكان العام أن يعفو عنه بفضله وكرمه، لأنه وعد به مع حسنه، وخلف الوعد قبيح.

وأيضاً الغرض من خلقه إثابته، فمعاقبته نقض غرضه.

وإن لم ينله عفوه، أو كان متوعداً عليه باليقين، فإما أن يحبط أحد الاستحقاقين الآخر، أولا، والثاني إما أن يثاب ثم يعاقب أو بالعكس».

(الشرح)

هنا عدة أُمور:

(الأول): أن الثواب الذي وعد اللّه به المؤمن المطيع، والعقاب الذي وعد به الجاحد العاصي، هما دائمان أبدا.

وبكلمة ثانية: إن نعيم الجنة وعذاب النار لا انقطاع لهما. ودوامهما كذلك من الممكنات المقدورة له سبحانه. وليس ذلك لذاتهما، بل بسبب المبقي الخارج عنهما، وهو اللّه سبحانه.

وهذا هو المعلوم بداهةً من دين محمد صلى اللّه عليه وآله وسلم، والسمع متواتر فيه.

(الثاني): وقع الاختلاف بين المتكلمين في منشأ العلم بدوام الثواب والعقاب، هل هو سمعي فقط كما ذهبت إليه المرجئة، أم هو عقلي كما ذهبت إليه المعتزلة والمصنف رحمه اللّه على ما يبدو منه في كتابه (تجريد الاعتقاد)، لأن التعابير السمعية الواردة في القرآن العزيز، كقوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبدا﴾ أو ﴿أجراً غير ممنون﴾ أي غير مقطوع، أو ﴿غير مجذوذ﴾ وما إليها من

تعابير، يمكن تأويلها وحملها على الخلود النسبي أو الزمان الطويل.

وقد احتج المصنف رحمه اللّٰه على أنه عقلي بوجوهٍ ثلاثة، أوضحها الشارح العلامة الحلي في شرح التجريد:

الأول أن العلم بدوام الثواب والعقاب، يبعث المكلف على الطاعة ويقربه إليها، ويبعده عن المعصية وينفره منها بالبداهة، وإذا كان ذلك كذلك كان لطفاً، واللطف واجب.

ويرد عليه أنه لا ينحصر البعث والانبعاث نحو الطاعة، والتبعيد عن المعصية بالعلم بدوام الثواب والعقاب، بل يكفي العلم بِعظَم الثواب وهول العقاب وشدته مطلقاً، سواء أكان ذلك دائماً أم في زمان قصيراً وطويل.

(الثاني): أن ذم الكافر العاصي ومدح المؤمن المطيع دائمان، إذ لا وقت إلا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي، إذا لم يظهر من هذا الأخير ندم على ما فعل. وهما أي الذم والمدح تابعان للطاعة والمعصية، معلولان لهما، فيلزم أن تكون الطاعة والمعصية بحكم الدائمتين، من باب استكشاف العلم بالعلة من العلم بالمعلول. ويترتب على كونها دائمتين أو بحكم الدائمتين دوام الثواب والعقاب اللذين هما معلولان للطاعة والمعصية، لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر.

وبكلمة أخرى: إن هناك معلولين للطاعة والمعصية اللتين هما دائمتان أو بحكم الدائمتين، وهما المدح والذم، والثواب والعقاب، والذم والمدح دائمان في كل وقت، وهما معلولا الطاعة والمعصية ومن نتائجها، ويدلان على دوامها بطريقٍ إنيّ. ودوام المدح والذم اللذين هما معلولا الطاعة والمعصية يستلزم دوام المعلول الثاني للطاعة والمعصية، وهما الثواب والعقاب، وإلّا لزم وجود المعلول دون علته.

ويرد عليه أن الذي يحكم بحسن مدح المطيع وذم العاصي هم العقلاء، وكذلك هم الذين يحكمون بحسنها في كل وقت.

إلا أن ذلك لا يعني كون الطاعة والمعصية دائمتين أو بحكم الدائمتين، إذ يكفي في حكمهم بالمدح أو الذم ودوامهما صدور الطاعة والمعصية في وقتٍ ما، أي أن صدورهما في وقتٍ ما، هو المنشأ لحكم العقلاء بالمدح والذم ودوامهما، وليسا هما معلولان لهما، كي يدورا مدارهما وجوداً وعدماً.

على أنه لا ملازمة بين ثبوت صفةٍ لأحد اللازمين المعلولين لثالث، وبين ثبوت نفس هذه الصفة للازم الآخر.

ويضاف إلى ذلك أن الطاعة والمعصية تدوران مدار الفعل المعنون بهما في ظرف تحققه وصدوره، لأن معنى الطاعة هو موافقة فعل المكلف للأمر وامتثاله، ومعنى المعصية هو مخالفته لذلك، وهما يدوران حدوثاً وبقاءً مدارهما. والمفروض أن الفعل قد حدث وانتهى.

على أنه يمكن أن يكون إطلاق المطيع والعاصي على من فعل الطاعة والمعصية بلحاظ ما مضى تجوزاً، وكذلك فيما هو من شئونهما كالمدح والذم.

(الثالث): إن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه عنه، ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه عنه، وذلك ينافي الثواب والعقاب الخالصين من الشوائب.

ويرد عليه أن هذا يتم فيما لو بقي صاحبا الثواب والعقاب حيين مع انقطاعهما عنهما. أما لو فرض فناؤهما، فلا ألم يلحق بصاحب الثواب، ولا سرور يلحق بصاحب العقاب.

إلّا أن يقال: إن حصول الألم لصاحب الثواب بانقطاعه عنه، وحصول السرور لصاحب العقاب بانقطاعه عنه، إنما هو في يوم الجزاء، لا في الدنيا، وهما إذ ذاك حيّان يشعران بذلك.

وبعد هذا ينحصر طريق إثبات دوام الثواب والعقاب بالسمع المعصوم، وهو المعلوم بالبداهة من دين محمد صلى اللّٰه عليه وآله وسلم.

وأما حمل السمع على الخلود النسبي والأمد الطويل فهو وإن كان ممكناً، إلا أنه لا يجوز فيها لو خلا من قرينةٍ تدل عليه، فلا بد من الأخذ بظاهر السمع حتى تقوم قرينة صارفة عن هذا الظاهر.

(**الأمر الثالث**): إن المخلد في الجنة والنار هو من له استحقاق واحد فقط، إما استحقاق الثواب، وهو المؤمن باللّه العامل لمرضاته، وإما استحقاق العقاب، وهو الكافر المعاند. وهذا موضع وفاق بل اجماع المسلمين عليه.

لكن هذا مشروط بأن يموت الكافر على كفره دون توبة، وأن يموت المؤمن على إيمانه دون أن يكفر بعده ويرتد عن إيمانه، وهو ما دل عليه السمع، والمعلوم من دين الاسلام. وهذا هو الظاهر من قول المصنف (بالاطلاق) وهو من لم يكن له استحقاقان.

(**الأمر الرابع**): هناك بعض الأصناف من الناس، يقبح على اللّه تعالى أن يعاقبهم ولا يجوز عذابهم بحال، كالمجانين الذين اتصل جنونهم بالبلوغ، وكالصبيان والاطفال غير البالغين، سواء أكانوا أولاداً لمسلمين أم لكافرين. فانهم يدخلون الجنة بفضله ورحمته، لا بالاستحقاق.

وذلك لأن العقاب منوط بالتكليف ولا تكليف عليهم، وبفعل الذنب، ولا ذنب لهم، فتعذيبهم بغير ذنب اكتسبوه، ولا جرم اجترموه ظلم ينافي عدل الخالق تعالى، والقلم مرفوع عنهم كما جاء في الحديث.

قال المفيد رحمه اللّه في كتابه أوائل المقالات:

«إن اللّه جل جلاله عدل كريم، لا يعذب أحداً إلا على ذنب اكتسبه، أو جرم اجترمه أو قبيح نهاه عنه فارتكبه».

وبمعناه وردت أحاديث أئمة الهدى (ع).

وقال العلامة الحلي في كشف الفوائد:

«وأما أطفال الكفار فإن استحقوا عوضاً بأمراضٍ تحدث لهم وجب

بعثهم، وإلا لم يجب عقلاً، لكن السمع دل عليهم، وحكمهم في الدنيا حكم آبائهم. وأما في الآخرة فإنهم يحشرون في النعيم بلا ثواب، لأنه لا يستحق إلا بالعمل الصالح، كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب، وليسوا مؤمنين ولا كافرين، لعدم التكليف في حقهم».

والحاصل أن السمع بعمومه دال على حشر أطفال الكفار مطلقاً حتى لو لم يستحقوا أعواضاً بسبب ما يحدث لهم من آلام في الدنيا، وهم ينعمون لكن لا على أساس أنهم يستحقون ذلك، لأن النعيم لا يستحق إلا بالعمل الصالح، ولا عمل لهم لأنهم غير مكلفين.

هذا في الدار الآخرة، وأما في الدنيا فيلحقهم حكم آبائهم من الأحكام الشرعية المترتبة عليهم من عدم ارثهم وحرمة تزويجهم وما إلى ذلك.

وأما أطفال المؤمنين فلا خلاف في الملة الاسلامية في أنهم يحشرون في النعيم مع آبائهم، تفضلاً منه سبحانه ورحمة.

(الأمر الخامس): إن من جمع الاستحقاقين الثواب والعقاب، وهو ممكن باعتبارين، من حيث إيمانه، ومن حيث ارتكابه الكبيرة، فهل يخلد مرتكب الكبيرة في العذاب، أم أنه لا يخلد، وينقطع عذابه، بل يجوز أن ينال عفو اللّٰه تعالى؟؟

قالت الوعيدية، وهم الذين اعتبروا مرتكب الكبيرة كافراً، بخلوده في العذاب، ولا ينقطع عنه ما لم يتب، والكافر ـ كما عرفت ـ مخلد في النار.

وقالت الأمامية وجمهور المعتزلة والاشاعرة بعدم خلوده في العذاب، وانقطاع عذابه، وجواز أن يناله عفو اللّٰه تعالى، ولا يجب عليه سبحانه تعذيبه. مستدلين لعدم خلوده في النار، ولانقطاع عقابه بأمور:

(الأول): أن مرتكب الكبيرة يستحق الثواب الدائم بايمانه الذي هو من أعظم أفعال الخير. فإذا استحق العقاب الدائم بارتكابه الكبيرة، فإما أن يقدم ثوابه أولاً، وهو الذي استحقه بالايمان ثم ينقطع بعقابه الذي استحقه

بفعل الكبيرة، وهو باطل بالاجماع، لأن الثواب الذي استحقه بـايمانـه دائم، فعقابه بعد إثابته يقطع دوام ذلك الثواب.

وإما أن يعاقب أولاً على ما استحقه من ارتكاب الكبيرة، ثم ينقطع هذا العقاب باثابته بالايمان ويدخل الجنة، وهو المطلوب، إذ يكون عقابه لأجل الكبيرة منقطعاً.

وإما أن يجمع له في آنٍ واحد دوام الثواب والعقاب، وهو محال كما هو واضح البداهة.

(الثاني): أنه يلزم على قول الوعيدية بتخليد صاحب الكبيرة، أن يكون من عبد اللّٰه تعالى مدة عمره بأنواع الطاعات، وتقرب إليه بمختلف القربات، ثم ارتكب كبيرة واحدة في آخر عمره مع بقاء إيمانه، مخلداً في النار، وتساوي حاله مع حال من كفر باللّٰه وجحده مدة عمره، وذلك محال وقبيح عند العقلاء[1].

واحتجت الوعيدية بأمرين:

(الأول): السمع، ومنه الآيات القاضية بخلود مرتكب الكبائر في العذاب، كقوله تعالى:

﴿ومن يعص اللّٰه ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾.

النساء: ١٤.

وقوله تعالى:

﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ النساء: ٩٣.

(الثاني): العقل القاضي بأن الثواب والعقاب يجب دوامهما.

وأُجيب عن الأول بالتأويل إما بمنع عمومه وتخصيصه بالكفار الذين

---

(١) انظر: شرح التجريد ص ٢٦١.

ليس لهم إلا استحقاق واحدٍ، وإما بتأويل الخلود بالبقاء والزمن الطويل، وإن لم يكن دائماً.

وعن الثاني باختصاص دوام العقاب بالكفار على ما سبق[1].

أما جواز العفو عن مرتكب الكبيرة فمنعه الوعيدية من معتزلة بغداد سمعاً، وأجازوه عقلاً.

وذهب البصريون من المعتزلة والتفضيلية من السنة والامامية الى أنه لا يجب تعذيبهم، ويجوز العفو عنهم.

أما حجة الوعيدية فهي أنه سبحانه أوعد مرتكبي الكبائر بالعذاب، ولا يجوز الأخلال بهذا الإيعاد.

واحتج أصحاب العفو أولاً بأنه لا يجب على الكريم تنفيذ وعيده، ويحسن منه الخلف به، كما يقبح عليه الخلف بوعده.

وثانياً: أن العقاب حق له تعالى، فيجوز له تركه وإسقاطه.

وثالثاً: إن العقاب ضرر بالمكلف بداهةً، ولا ضرر في تركه سبحانه إنزال هذا الضرر على مستحقه، وكلما كان كذلك كان حسناً، وهو سبحانه الغني عن كل شيء.

ورابعاً: إن السمع دل عليه كقوله تعالى:

﴿إن اللّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.
النساء: ٤٨ و١١٦.

فالحكمان في الآية وهما عدم المغفرة مع الشرك، والمغفرة مع عدم الشرك، إما أن يكونا مع التوبة أو بدونها، والأول باطل، لأن الشرك يغفر مع

---

(١) المصدر ص ٢٦٢.

التوبة، فتعين الثاني، وهو أن اللّٰه لا يغفر أن يشرك به مع عدم التوبة، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مع التوبة.

وأيضاً: المعصية مع التوبـة يجب غفرانها، وليست هي المـراد في الآية، لأنه لو كانت كذلك لما حسن تعليق المغفرة بالمشيئـة، فلا بـد إذن، أن يكون المراد هي المعصية التي لا يجب غفرانها بسبب عدم التوبة.

وكقوله تعالى: ﴿إنه عفو غفور﴾ وهو المجمع عليه بين المسلمـين، ولا معنى لهذا إلا إسقاط العقاب عن العاصي.

وخامساً: أنه تناله شفاعة النبي (ص) لقوله:

﴿ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي﴾.

ولا معنى للشفـاعة هنـا إلا إسقاط المضـار عن المشفـوع لـه، لا زيـادة المنافع للمشفوع له كما قالته الوعيدية. إذ لو كان هذا معناه، لكنا حين نـدعو اللّٰه بعلو الدرجات للنبي (ص) شافعين له، وهو بـاطل، لانـه يلزم أن يكن الشافع أعلى رتبة من المشفوع له عند المشفوع عنده.

وليس الشفيـع مطاعـاً، بـل هـو مجـاب، كي يقـال: إن المـطاع فـوق المطيع، واللّٰه سبحانه فوق كل موجود، وحتى يستدل بقوله تعالى:

﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ غافر: ١٨.

مع جواز أن يراد بالظالمين هنـا، الكفار، جمعـاً بين مـا دل على قبـول الشفاعة، وبيـن نفـي الشفاعة في هذه الآية.

سادساً: إن الغـرض من خلق العبد هـو إثابتـه على طـاعته وتعـريضه للكمال الذي لا يكون إلا في اليوم الآخر، والمفروض أن المكلف فعل الـطاعة وهو الايمان، فلو عـاقبه بسبب فعله الكبيـرة، لكان ذلـك نقضاً للغـرض من خلقه، الذي هو إثابته على إيمانه وتعريضه للكمال.

أقول: هذا ما أمكننا من تفسير عبارته.

وظني أن هذا الوجه يصلح دليلاً لوجوب العفو عن مرتكب الكبيـرة لا جوازه، وهو يؤدي بـالتالي إلى وجـوب العفو عن مـرتكب كبيرة، وهـذا مما لم يقل به أحد.

وإن كان يمكن حمل العبـارة على أن مـرتكب الكبيرة يعـاقب ثم ينقطع عذابه ويثاب بعد ذلك، ويكون مـا ذكره دليـلاً على انقـطاع عذاب مـرتكب الكبيرة.

وقد سبق أن من له استحقـاقين، ثـواب من جهة إيمـانه، وعقـاب من جهـة ارتكابـه الكبيرة، يتصـور فيه أحـد أُمور: إمـا أن يثاب ويعـاقب في آن واحد، وهو محال. وإما أن يثـاب أولاً ثم يعاقب دائـماً وهو بـاطل بـالاجماع، لأن ثـواب الايمان دائم. وإمـا أن يعاقب أولاً ثم ينقـطع عقابـه ويثاب بعـده ويستمر أبداً، وهو المطلوب.

هذا كله فيما إذا أدركتـه رحمته تعـالى وعفوه، ممـا يكون قـد توعـد على المعصية توعداً مطلقاً من دون تعيين نوع المعصية، مثل قوله سبحانه:

﴿ومن بعض اللّه ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾.
النساء: ١٤.

أو من دون تعيين نوع العذاب، كالآيات المنذرة بالعذاب العظيم.

أما إذا لم تدركه رحمته وعفـوه ـ وهو منـه تكرم وتفضـل ـ أو قلنا بعـدم جواز العفو سمعاً كما قالته الوعيدية، أو كان متوعداً على ارتكاب كبيرة توعداً على التعيين، كما في من قتل مؤمناً عمداً كما في قوله تعالى:

﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ النساء: ٩٣.

فلمتكلمي الاسلام ثلاثة مذاهب:

(الأول): الأحباط، الثاني الموازنة، الثالث الموافاة. وهذا ما أشار إليـه المصنف رحمه اللّه بقوله:

(الأصل)

«حل شك»

«المذهب الأول، وهو إسقاط أحد الاستحقاقين بالآخر مذهب الوعيدية، وهم لا يجوزون العفو إلا في الصغائر.

فمذهب أبي علي[1] أن الاستحقاق الزائد يحبط الناقص، ويبقي هو على كماله، وهو الأحباط.

ومذهب أبي هاشم أنه لا يبقى من الزائد بعد التأثير إلا الفاضل عن قدر الناقص، والباقي يسقط بالناقص، وهو الموازنة، ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثوابٍ كان أو استحقاق عقاب.

والمذهبان باطلان، لابتنائهما على تأثير الاستحقاق وتأثره، وذلك غير معقول، لأن الاستحقاق أمر إضافي، والإضافات لا توجد في الخارج، وإلا لزم التسلسل، وما لا يوجد لا يعقل تأثيره وتأثره.

وإن قلنا بوجوده قلنا إما أن يوجد الاستحقاقان معاً أولا.

والأول يقتضي أن لا يكونا ضدين، وذلك ينافي مذهبهم.

وأيضاً لا يكون أحدهما أولى بالتأثير في الاحباط من الآخر.

وإذا حبط أحدهما بالآخر فهي الموازنة، فكيف يحبط الآخر به. إذ تأثير المعدوم في الموجود غير معقول.

والثاني لا يعقل تأثير أحدهما بالآخر.

ولا يرد علينا الأضداد، فإنا لم نحكم بتأثير كلٍ منهما في الآخر.

---

(١) أي الجبائي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان توفي سنة ٣٠٣ هـ وهو من رؤوس المعتزلة وله آراء ومقالات على مذهب الاعتزال.

وأما المذهب الثاني، وهو أن يثاب ثم يعاقب، فهو متروك بالاجماع، فلم يبق إلا الثالث، وهو أن يعاقب عقاباً منقطعاً ثم يخلد في الجنة، وهو الحق المناسب للعدل».

(الشرح)

قد عرفت أن هناك ثلاثة مذاهب فيمن له استحقاقان بعد القول بعدم العفو عن الكبيرة:

(الأول): الإحباط، وهو في المصطلح الكلامي خروج الثواب أو المدح المستحقين للمكلف بالطاعة عن كونهما مستحقين له بسبب ذمٍ وعقاب استحقهما بفعل معصيةٍ متأخرة.

أي أن المعصية المتأخرة تحبط جميع الأعمال الصالحة السابقة ويسقط ثوابها، ويسمى ذلك إحباطاً.

وهو أيضاً خروج العقاب والذم المستحقين للمكلف عن كونهما مستحقين له بسبب مدح وثواب متأخرين، استحقهما لفعله طاعةً متأخرة، أي أن الطاعة المتأخرة تكفِّر الذنوب السابقة وتسقطها، ويسمى ذلك تكفيراً.

ويشترط في الإحباط أن يكون في غير الكفر من الذنوب، كما يشترط في التكفير أن يكون في غير الايمان من الطاعات. إذ لا خلاف بين الأمة في أن الكفر يسقط استحقاق الثواب على الطاعات السابقة عليه، وفي أن الايمان يسقط استحقاق العقاب على الذنوب السابقة عليه.

ومحل النزاع هنا هو في أن مرتكب الكبيرة المتأخرة من الذنوب غير الكفر، هل تحبط الأعمال الصالحة السابقة أم لا، وأن الطاعة المتأخرة غير الإيمان هل تكفر المعاصي السابقة أم لا؟

فالمنسوب الى الوعيدية ـ كما قاله المصنف ـ أن أحد الاستحقاقين إما

الثواب أو العقاب، مسقط للآخر، وقد نسب القول بالإحباط إلى أكثر من واحد من الإمامية.

واختلفت الوعيدية في كيفية الإحباط والتكفير، فالمحكي عن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجباني[1] أن المتأخر سواء أكان معصية كبيرة أم طاعة يسقط المتقدم من العمل، سواء أكان كبيرة أم طاعة، ويبقى هذا المتأخر على حاله مما يستوجبه من ثواب أو عقاب.

فثواب المكلف وطاعته السابقة ـ حسب هذا الرأي ـ يسقط بالمعصية المتأخرة، وتبقى هذه المعصية التي أسقطت الثواب المتقدم على حالها وآثارها من العقاب والذم.

وعقابه ومعصيته السابقة يسقط بالطاعة المتأخرة وتبقى هذه الطاعة على حالها وما تقتضيه من الثواب.

وقد خالف أبو هاشم[2] الجبائى أباه فقال بالموازنة، أي يسقط الأقل من الطاعة أو المعصية بنسبة مقداره من الأكثر من طاعة أو معصية، ويبقى الزائد على مقدار الاقل مستحقاً، ثواباً كان أو عقاباً.

مثلاً: لو كان المكلف مستحقاً من الثواب خمسة ومن العقاب عشرة فيسقط المقدار المتساوي من كلٍ منهما، وتبقي الخمسة الزائدة من المعصية مستحقةً وهكذا.

وقد أورد المصنف رحمة اللّه لإبطال الأحباط الذي قال به أبو علي الجبائي أموراً:

(**الأول**): وهو ما ذكره في (تجريد الاعتقاد) أنه يستلزم الظلم الممتنع في

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب توفي سنة ٣٢١ هـ وهو من رؤوس المعتزلة وتقترن آرؤه غالباً مع آراء والده أبي علي الجباني، ويطلق عليه وعلى أبيه الجبائيان.

حقه سبحانه، لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر من طاعته يكون ـ على قول الجبائي ـ بمنزله من لم يحسن ولم يطع.

وإن كانت طاعة وإحسانه أكثر من معصيته وإساءته يكون بمنزلة من لم يسيء.

وإن كان كل من طاعته ومعصيته متساوياً مع الآخر في المقدار وأحبطت المتأخرة منها المتقدمة، كان بمنزلة من لم يصدر عنه أحدهما. وذلك مما لا يقره العقلاء.

(الثاني): إن الإحباط يتعارض مع دلالة الآيات الصريحة على استحقاق الجزاء بحسب الأعمال إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

كقوله تعالى:

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾.
الزلزلة: ٧ ـ ٨.

وقوله تعالى:

﴿يوم تجد كل نفسٍ ما عملت من خير محضراً، وما عملت من سوء﴾ آل عمران: ٣٠.

ولا شبهة في وجوب الإيفاء بالوعد، وبالوعيد أيضاً لدى الوعيدية الذين لا يجوزون العفو.

(الثالث): ما ذكره المصنف في الأصل، وهو أن كلاً من الإحباط الذي قال به أبو علي الجبائي، والموازنة التي قال بها ابنه أبو هاشم باطلان، لأنهما موقوفان على القول بوجود الاضافات في الخارج، كالبنوَّة والاخوة اللتين هما من الاعتبارات الاضافية المنتزعة من ذات الطرفين.

وأن استحقاق الثواب والعقاب اللذين هما من الاعتبارات المنتزعة من المالك والمملوك، المستحق والمستحق عليه، فهو نوع من الملك الذي هو عبارة

عن نسبة التملك إلى المالك، أو إضافة الحق إلى ذي الحق، فهو إذن من مقولة الملك الذي هو من الامور الإضافية.

فالاحباط والموازنة يتوقفان على القول بأن الاستحقاق للثواب والعقاب، الذي هو من الأمور الاعتبارية الاضافية ـ كما عرفت ـ موجود خارج الذهن.

وبما أن القول بوجود الاضافة في الخارج، قد رفضه المحققون ومنهم المصنف رحمه اللّٰه، إذ لو كانت الاضافات ومنها الاستحقاق موجودة خارجاً ـ وهي من الأعراض ـ لافتقرت إلى وجود محل تعرض عليه وتضاف إليه. وحينئذٍ، فان هذه الإضافة الثانية الموجودة خارجاً ـ حسب هذا الرأي ـ عرض يحتاج الى محل آخر تعرض عليه وهكذا، فيلزم التسلسل، وبالتالي بطلان كون الاضافات موجودة خارجاً، وإذا لم تكن موجودة خارجاً، فيتعين أن تكون موجودة في الذهن، والموجودات الذهنية لا يعقل تأثيرها وتأثرها.

فاذن: الاستحقاق للثواب والعقاب أمر إضافي اعتباري لا وجود له إلا في الذهن. وما كان وجوده ذهنياً لا يمكن أن يؤثر أو يتأثر. .

هذا إذا قلنا بعدم وجود الاستحقاق الذي هو من الاضافات، خارجاً.

أما إذا قلنا بوجوده خارجاً، فحينئذٍ، إما أن يوجد استحقاق الثواب واستحقاق العقاب معاً أم لا.

والأول: وهو افتراض وجودهما معاً، يعني أنهما ليسا بضدين، لأن معنى الضدين، هو أن وجود كلٍ منهما ينفي وجود الآخر، وافتراض وجودهما معاً ينافي كونهما موجودين في الخارج، المقتضي لكونهما ضدين. مع أن القول بوجودهما معاً خارجاً ـ وهما ضدان وجوديان ينفي وجود أحدهما وجود الآخر ـ يؤول إلى أنهما موجودان حال عدمهما.

وأيضاً، اعتبارهما ضدين، يقتضي أنهما في رتبةٍ واحدة متساوية، فلا يكون أحدهما أولى بالتأثير في الإحباط من الآخر.

وتقدم استحقاق الثواب أو المعصية وتأخره لا يغير من طبيعة الضدين من كونهما متساويين رتبةً، شيئاً.

وأيضاً، إذا حبط أحدهما بالآخر، فهي عملية موازنة فلا يمكن أن يحبط الآخر به. مثلاً: الخمسة أجزاء من المعصية أحبطت الخمسة أجزاء من الطاعة، أي أصبحت الطاعة معدومة بهذا الإحباط، فهذه الأجزاء الخمسة من الطاعة التي انعدمت بإحباطها بالخمسة الأجزاء من المعصية، لا يمكن أن تحبط وهي في حال عدمها، الخمسة أجزاء من المعصية، لفرض أن الطاعة إذ ذاك معدومة، ولا يعقل تأثير المعدوم في الموجود.

و (الثاني): وهو افتراض عدم وجود الاستحقاقين معاً، مع افتراض وجودهما خارجاً، فلا يعقل أيضاً تأثير أحدهما في الآخر، إذ لا علاقة بينهما ولم يقترنا في محل واحد، فكيف يؤثر أحدهما في الآخر.

وقول المصنف رحمه الله: (ولا يرد علينا الاضداد) جواب اعتراض من أصحاب التحابط، وحاصله: أن الاستحقاقين على القول بكونهما ثابتين في الأعيان خارجاً، حالهما حال الأضداد، فكما أن كل ضد يؤثر في الضد الآخر وينفيه، فكذلك الاستحقاقان، فإن كل واحدٍ منهما من ثواب وعقاب ينفي وجود الآخر.

والجواب: هو أننا لا نقول بأن كل ضدٍ يؤثر في الضد الآخر بذاته، وإنما جاء انتفاء وجود كلٍ منهما لوجود الآخر، بسبب أمرٍ خارجٍ عنهما، وهو عدم صلاحية المحل لأن يحل فيه ضدان، فالضدية التي هي عرض وإضافة أتت من ناحية كون المحل لا يقبل الاثنين معاً، ويتزاحمان فيه، لا أن الضدية ذاتية لهما، فالتأثير في نفي كل منهما للآخر إنما كان بسبب أمر خارج عن طبيعتها.

وإذا بطل المذهب الأول وهو التحابط والموازنة، بثت المذهب الثاني، وهو بقاء الثواب والعقاب على حالهما.

وعلى هذا فإما أن يثاب أولاً وينقطع الثواب، ثم يعاقب ويستمر، وهو مجمع على نفيه بين المسلمين.

وإما أن يعاقب ويثاب في وقت واحد، وهو غير معقول. وإما أن يعاقب أولاً ثم ينقطع عقابه ثم يثاب ويستمر ويخلد في الجنة، فهو المناسب لعدله تعالى، لأن الايمان هو من أفضل الطاعات على ما سبق بيانه.

وقول المصنف رحمه اللّٰه:

«وما عبر عنه بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء».

هو رد على ما ذهب إليه أصحاب القول بالموازنة، حين فسروا الميزان الوارد في آيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى:

﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة...**﴾ الأنبياء: ٤٧.

وقوله تعالى:

﴿**فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون**﴾ المؤمنون: ١٠٢.

فسروا ذلك بمقابلة الحسنات والسيئآت والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب عليهما.

بل ذهب الحشوية إلى أكثر من هذا، فقالوا: إن في يوم القيامة موازين كموازين الدنيا التي تزن بها الفجل والبصل، كل ميزان له كفتان توضع الاعمال فيها، أي موازين مادية.

وجواب المصنف رحمه اللّٰه هو أن الميزان الوارد في الكتاب العزيز هو كناية عن العدل في الجزاء ووضع كل جزاء في موضعه وإيصال كل ذي حق إلى حقه.

وما ذهب إليه أهل الحشو غير معقول، لأن الاعمال أعراض، وهي لا توصف بثقل ولا خفة إلا على نحو المجاز.

فقوله تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون﴾ كناية عن كثرة ما يستحقه من الثواب ﴿ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾ المؤمنون: ١٠٣ كناية عن قلة أعمال الطاعات.

ومن هنا يظهر أن القائل بالموازنة انطلق من القرآن لتفسير الميزان بمقابلة الحسنات والسيئات والموازنة بينهما.

كما يظهر أن القائل بالإحباط، إنما قال ذلك انطلاقاً من الآيات المتضمنة للإحباط مثل قوله تعالى: ﴿وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون﴾ هود: ١٦.

ولكن الإحباط الوارد في القرآن الكريم ظاهر في اختصاصه بالكفر والشرك، كما في قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ الزمر: ٦٥.

قال رحمه اللّه:

(هداية)

«شفاعة محمد (ص) لأهل الكبائر، لأن من جوز العفو لهم جَوَّز الشفاعة، ومن لم يجوِّز لم يجوِّز».

(الشرح)

معنى الشفاعة هو طلب الشفيع من المشفوع إليه إما زيادة الثواب والنفع، وإما إسقاط الضرر والعقاب عن المشفوع له من عصاة المسلمين والعفو عن ذنوبه.

ولا نزاع بين المسلمين في جواز الشفاعة وثبوتها بمعناها الأول، أي لزيادة الثواب والأجر ورفعة الدرجة يوم القيامة.

أما المعنى الثاني من الشفاعة وهو إسقاط الضرر والعقاب والعفو عن المذنبين، فهو محل النزاع بين متكلمي الاسلام. فالشيعة الامامية وأكثر

أهل السنة على جوازه، وظاهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية معهم.

وخالف في ذلك المعتزلة والوعيدية منهم بالأخص الذين يعتبرون ارتكاب الكبيرة كفراً، ومنعوا من جواز العفو عن الذنوب، فقالوا بعدم جواز الشفاعة، وأنه لا شفاعة للعصاة، وأوّلوا النصوص الدالة على الشفاعة، بأنها لزيادة المنافع والثواب، لا لإسقاط العقاب.

ومن الواضح أن الشفاعة بمعناها الثاني مرتبط بقضية جواز العفو عن العصاة، وتدور معه في الجواز وعدمه إثباتاً ونفياً.

ولا شبهة أن الشفاعة بمعناها المذكور والعفو عن الذنوب من الممكنات المقدورة له سبحانه.

ولا بد من التذكير بأن الشفاعة لا تشمل الاشراك والكفر بالله تعالى، وإنما موضوعها هو ما عدا الشرك والكفر، وكذلك العفو، كما قاله سبحانه وتعالى:

﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء...﴾.
النساء: ٤٨ و١١٦

ومنذ قرنين من الزمن نجم المذهب الوهابي أتباع محمد بن عبد الوهاب، متبنياً رأي الوعيدية في هذا الموضوع ـ الشفاعة ـ واعتبرها على حد الشرك بالله، لشبهات لا تثبت أمام النقد العلمي.

وعلى أي حال فقد تذرع هذا الاتجاه لنفي الشفاعة وعدم جوازها بأُمور:

(الأول): أنها تنافي التوحيد في العبادة، لان الاعتقاد بها يؤول إلى الاعتقاد بوجود سلطة ثانية إلى جانب سلطة الله تؤثر عليها، ويلزم أن يكون الله سبحانه واقعاً تحت تأثير الشفيع الذي يحوّل غضبه إلى رحمة، وعقابه إلى ثواب، وينفعل به، وهو سبحانه متعالٍ عن الانفعال وعن تبدل الحال.

الجواب: إن هذه الشبهة تنطلق من خلال رؤيتنا للشفاعة في الدنيا،

التي يكون يملك الشفيع سلطة مستقلة عن سلطة المشفوع عنده، ويقع هذا الأخير ـ تحت تأثيره، ويكون المذنب هو الذي أضفى على الشفيع صفة الشفاعة يدفعه إليها.

لكن هذه الرؤية خاطئة فان الشفاعة للرسل والأنبياء والاولياء المقربين يوم القيامة، التي تكسبهم صفة الشفاعة، إنما جاءت من قِبَل المشفوع عنده وهو اللّٰه الذي أراد ذلك لهم، ليكونوا شفعاء للعصاة، تكرمة لهم وإعلاءً لشأنهم وزيادة في علو درجتهم، فلا تأثير لهم على اللّٰه تعالى، ولا يكون سبحانه منفعلاً بهم، لأنه هو الذي أراد لهم أن يشفعوا، وأن يكونوا وسائل رحمته وعفوه، ليجسدوا إرادته في شفاعتهم، ورضاه في توسلهم إليه، وهذا ما يرشد إليه قوله تعالى:

﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ الأنبياء: ٢٨.

سواء أكان المعنى: إلا لمن ارتضاه لشفاعته، أم من ارتضى عمله فكان أهلاً لشفاعته.

وقوله تعالى: ﴿قل للّٰه الشفاعة جميعاً﴾ الزمر: ٤٤.

وقوله تعالى: ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ يونس: ٣.

وكل ذلك يقضي بأن الشفاعة إذا أراد وأذن ورضي، وهذا يعني أنه في الآخرة لا شفاعة بمعزل عن رضاه وإذنه، ولا يمكن للمجرم أن يستغل قدرة الشفيع بدون إرادته وإذنه، وأن الشفيع من الأنبياء والأوصياء وغيرهم بدون اذنه تعالى لا يستطيع أن يفرض شفاعته على اللّٰه تعالى، ولا يمكن له أن يحرك ساكنا، بل تسير إرادته وشفاعته في ظل إرادته ورضاه وأمره تعالى.

وبعبارة أخرى: أن شفاعة الشافعين يوم القيامة تبدأ من عند اللّٰه وتنتهي عند المذنب الخاطيء.

أما شفاعة الشافعين في دنيانا فتبدأ من عند المجرم وتنتهي عند المشفوع عنده، أن في هذه الشفاعة تأثيرين أحدهما: تأثير في الشفيع يدفعه الى

الشفاعة، وثانيهما تأثير الشفيع على المشفوع عنده.

أما في الآخرة فالمشفوع عنده هو الذي يؤثر في الشفيع ويدفعه نحو الشفاعة للمذنب، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى ﴿قل للّه الشفاعة جميعاً﴾ والآيات الأخرى.

(الثاني): أنه يلزم الاعتقاد بالشفاعة أن يكون الشفيع أوسع رحمةً من اللّه تعالى وأكثر رأفةً، حين نفترض أنه تعالى لولا الشفاعة لعذب ذلك الخاطيء. وهذا يفضي إلى أن الاعتقاد بها يتناقض مع وحدانيته الذاتية تعالى عن ذلك.

والجواب هو ما تقدم في الأمر الأول.

(**الثالث**): أن الاعتقاد بالشفاعة يحمل الانسان على الاتكال عليها، ويدفعه إلى ارتكاب الذنوب، ما دامت ذنوبه سيعفو اللّه سبحانه عنها بواسطة الشفاعة.

الجواب:

إن شفاعة الشافعين يوم القيامة مشروطة برضا اللّه وإذنه، وكل إنسان لا يستطيع الجزم بأنه سيشفع له، لأنه لا يعلم إذا كان اللّه تعالى يأذن في شفاعته أم لا. وعدم علمه هذا سيجعله في موقف بين الخوف والرجاء، ويحيى فيه الأمل والرجاء، وينقذه من اليأس والقنوط. وإذا كان الانسان ـ كل إنسان ـ في موقف كهذا فلا يكون اعتقاده بالشفاعة مبرراً له لارتكابه الذنوب، أو أن يكون متكلاً عليها.

(الرابع): إن قوله تعالى:

﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ غافر: ١٨.

ينفي قبول الشفاعة عن الظالم، والفاسق المرتكب للكبيرة ظالم، فلا تقبل فيه الشفاعة.

والجواب:

إن الآية تنفي قبول شفاعة الشفيع المطاع، وقد تقدم في جواب الأمر الأول، أنه ليس في الآخرة شفيع مطاع، كما هي الحال في الشفاعة في الدنيا، التي تبدأ من الادنى إلى الأعلى، بل الشفاعة في الآخرة كانت بأمر اللّه واذنه ورضاه، فهي تبدأ من الأعلى إلى الأدنى كما تقدم، والا لزم بمفهوم الشفاعة الدنيوية أن يكون الشفيع المطاع فوق المشفوع المطيع، واللّه سبحانه فوق كل موجود.

والآية أيضاً تنفي الشفيع المطاع لا الشفيع المجاب.

على أنه يجوز أن يراد بالظالمين في الآية. الكافرين جمعاً بينها وبين الآيات المثبتة للشفاعة الأخروية.

(الخامس): إن الآية الكريمة:

﴿**واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفسٍ شيئاً، ولا يقبل منها شفاعة...**﴾ البقرة: ٤٨.

وقوله تعالى:

﴿**ولا تنفعها شفاعة...**﴾ البقرة: ١٢٣.

﴿**فما تنفعهم شفاعة الشافعين**﴾ المدثر.

قد ألغت مبدأ الشفاعة، وهي تؤسس أصلاً من أصول الاسلام، وتجعل سعادة الانسان ونجاته مرهونة بعمله، كما قال تعالى:

﴿**وأن ليس للانسان إلا ما سعى**﴾.

الجواب:

أن الشفاعة المنفية بهذه الآيات هي الشفاعة للكفار، جمعاً بينها وبين الآيات المتضمنة جواز الشفاعة المحمولة على الشفاعة لعصاة هذه الأمة،

والمشروطة باذنه تعالى ورضاه، مثل قوله تعالى:

﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ الأنبياء: ٢٨.

﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ يونس: ٣.

﴿لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن اللّه لمن يشاء..﴾.
النجم: ٢٦.

والفاسق العاصي هو مرضي عند اللّه تعالى بسبب إيمانه.

ويؤكد ذلك قوله صلى اللّه عليه وآله وسلم:

«ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

وهكذا أحاديث كثيرة في هذا المضمون.

هذا بالاضافة الى ما ذكرناه أولاً أن شفاعة الشافعين يوم القيامة لا تفرض على اللّه تعالى فرضاً، وبمعزل عن إرادته وأمره، وقد سوغها لأنبيائه وأوليائه إعلاءً لشأنهم وتكرمة لهم. وأن الشفاعة لا تنال الجاحد للّه والكافر به، وإنما تختص بالعصاة المؤمنين باللّه وبرسوله.

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

(فائدة)

«الإيمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد (ص). وهذا التفسير أقرب الى موضوعه اللغوي من تفسير الوعيدية».

(الشرح)

اتفقت الأمة الاسلامية على أن الثواب والعقاب مترتبان على الإيمان.

ولكن وقع الخلاف بينهم في حقيقة الايمان ما هي، هل هو الاسلام أم غيره؟

فقال فريق: إن الإيمان والاسلام شيء واحد وحقيقة واحدة، لقوله سبحانه: **﴿إن الدين عند اللّه الاسلام﴾**. مع الاتفاق على أن الاسلام هو النطق بالشهادتين.

وقال آخرون: إن الاسلام أعم من الإيمان فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً، أي أن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق. لقوله تعالى:

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾ الحجرات: ١٤.

فقد أثبت لهم الإسلام دون الإيمان.

كما وقع الاختلاف بينهم في معنى الايمان.

فعند جماعة من الامامية والأشاعرة أنه التصديق بالقلب، وهو من عمل القلب، لقوله تعالى:

﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾.

﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ الحجرات: ١٤.

﴿أولئك كتب في قلوبهم الايمان﴾ المجادلة: ٢٢.

كما اختلفوا في متعلق الايمان ما هو؟

فقالت الامامية هو التصديق بالوحدانية الذاتية، والعدل في أفعاله تعالى، والتصديق بنبوة الأنبياء وبإمامة الأئمة المعصومين من بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وقال الأشاعرة: إنه التصديق باللّه تعالى وبكون النبي (ص) صادقاً، والتصديق بالأحكام المعلومة يقيناً أنه (ص) حكم بها دون ما وقع فيها الخلاف والاشتباه من المسائل الفرعية.

وقال أبو الهذيل العلاف وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان إنه الأفعال الواجبة وهي العمل الصالح، لأن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى:

﴿وما أمروا إلا ليعبدوا اللّٰه مخلصين له الدين. . .﴾ البينة: ٥.

ولقوله تعالى: ﴿إن الدين عند اللّٰه الاسلام﴾ آل عمران: ١٩.

والاسلام هو الإيمان.

ولقوله تعالى:

﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ آل عمران: ٨٥.

وقال أكثر السلف: انه الاقرار باللسان والتصديق بالقلب وعمل بالجوارح.

وقالت المعتزلة: أصول الايمان التوحيد والعدل والإقرار بالنبوة وبالوعد والوعيد، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعند الشيعة أصول الايمان ثلاثة: التصديق بوحدانية اللّٰه تعالى في ذاته، والعدل في أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين (ع).

والمصنف رحمه اللّٰه فسر الإيمان، بالتصديق بما يجب تصديقه من دين محمد (ص) بالقلب واللسان، كما صرح به في التجريد، فلا يكفي احدهما بدون الآخر، أي فلا يكفي التصديق بالقلب دون أن ينطق به باللسان، لقوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ وقوله تعالى ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ فأثبت لهم المعرفة والكفر.

ولا يكفي التصديق اللساني لقوله تعالى:

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ الحجرات: ١٤.

ولا شك في أن اولئك الاعراب صدقوا بألسنتهم، ولكن نفي عنهم الايمان لعدم تصديقهم بالقلب.

وتفسير المصنف رحمه اللّٰه الايمان بما ذكر ينسجم مع مفهومه اللغوي، وهو أقرب من تفسير الوعيدية الذين اعتبروا العمل بالطاعات جزءاً من الايمان.

وذلك لأن الاعتقاد شيء، والعمل بالمعتقد شيء آخر.

(الأصل)

قال رحمه اللّٰه:

«وأهل الكبائر مصدقون فهم مؤمنون، يستحقون الثواب الدائم، لأنه عوض عن الإيمان».

(الشرح)

قال العلامة في شرح التجريد.

«اختلف الناس ههنا، فقالت المعتزلة:

الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وأثبتوا له منزلته بين المنزلتين.

وقال الحسن البصري: أنه منافق.

وقالت الخوارج: انه كافر.

والحق ما ذهب إليه المصنف رحمه اللّٰه، وهو مذهب الامامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة من الأشعرية من أنه مؤمن.

والدليل عليه أن حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه، في جميع ما جاء به النبي، موجود فيه، فيكون مؤمناً».

وقال الشيخ المفيد في أوائل المقالات.

«اتفقت الامامية على أن من عذب بذنبه من أهل الأقرار والمعرفة والصلاة، لم يخلد في العذاب، واخرج من النار إلى الجنة، فينعم فيها على الدوام».

وقال أيضاً:

«واتفقت الأمامية على أن مرتكب الكبيرة من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الاسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام».

وبما أن مرتكب الكبيرة مقر ومصدق باللّه وبالنبوة وبما جاء به النبي (ص) فلا يخرج بذلك عن الإيمان، ويستحق الثواب الدائم عوضاً عن إيمانه الذي هو من أعظم الطاعات على ما سبق بيانه، وقد قال اللّه سبحانه:

﴿**وما كان اللّه ليضيع إيمانكم**﴾ البقرة: ١٤٣.

قال رحمه اللّه:

(تبصرة)

«الوحوش تحشر كما وعد، للانتصاف وإيصاله أعواض الآلام إليها، كما يليق بعدله تعالى».

(الشرح)

حشر الوحوش والدواب والطير وما إليها من الممكنات المقدورة له تعالى، والنص المعصوم جاء به في مثل قوله تعالى:

﴿**وإذا الوحوش حشرت**﴾ التكوير: ٥.

وقوله تعالى:

﴿وما من دابةٍ في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ـ إلى قوله تعالى ـ ثم إلى ربهم يحشرون﴾ الأنعام: ٣٨.

أما لماذا تحشر وهي غير مكلفة، فلأن عموم عدله سبحانه يقضي بتعويضها عما لحقها من الآلام ليوصل إليها ما استحقته من الأعواض على آلامها التي نالتها في الدنيا، وينتصف لبعضها من بعض، فيقتص للجماء من القرناء كما ورد به الأثر.

وتعددت الأقوال في تعويضها عن آلامها، فقال بعضهم: إن العوض دائم لا انقطاع له، وتبقى منعمة في الجنة أبداً بعد أن يكمل عقولها.

وقال آخرون: بل تبقى على حالها في الدنيا.

وقال ثالث: إذا استوفت ما استحقته من الأعراض جعلها اللّه تراباً.

وحكي عن أبي الحسن الأشعري أنه حمل حشر الوحوش وغيرها الواردة في القرآن على سبيل المثل والأخبار عن شدة التقصي في الحساب، وأنه لا بد أن يقتص للمظلوم من الظالم، على سبيل تعظيم ذلك، كأنه قال كل مظلوم سيقتص له من الظالم، وإن كان وحشاً، مبالغةً في إيصال كل ذي حق إلى حقه.

إلى غير ذلك من الاقوال التي لا دليل عليها. إلا أننا نعلم أن حشرها ممكن مقدور له تعالى وظاهر الكتاب دال عليه.

على أن الحيوانات لها إدراك تحفظ به حياتها، وسلوك سبيل عيشها، فهي تدرك ما يضرها وما ينفعها، وتعرف ذكرها من انثاها، وتعرف الميت من الحي منها.

وبعض الحيوانات التي تعيش جماعات كالنمل والنحل وغيرهما، لها من غرائب الأعمال والتصرفات ما يدل على أن لها إدراكاً، يمكن مجازاتها على حسب ما أُوتيت من هذا الادراك.

وعلى أي حال فحشر الوحوش والدواب والطير نطق به الكتاب العزيز، وهو ممكن، وعموم عدله يقتضي التعويض عن آلامها.

أما كيفية هذا التعويض هل هو دائم، وهل يكون ذلك نعيماً في الجنة أم في الموقف فقط ثم تنعدم وتبطل، فلا يجب الاعتقاد به، لعدم وجود ما يدل على شيء منه من أثرٍ صحيح.

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

«وكذلك المكلفون وغير المكلفين، يوصل إليهم أعواض آلامهم ومشاقهم، ويحاسب الجميع محاسبةً حقة».

(الشرح)

أما المكلفون فقد تقدمت الإشارة إليهم فيما سلف من هذا الشرح.

وأما غير المكلفين من الأطفال والمجانين، فان عموم عدله تعالى يشملهم بطريق أولى من الوحوش لإيصاله أعواض آلامهم وما نالهم في الحياة الدنيا من عذاب وأمراض ومشاق لم يكن لهم فيها صنع.

وأبناء المؤمنين منهم في الجنة مع آبائهم. وفي بعض الأخبار أنهم يكونون ولداناً مخلدين في الجنة.

وأما أبناء الكفار والمشركين فهم أيضاً في الجنة يحشرون، ولكن ليس ذلك على سبيل الثواب والاستحقاق، بل على سبيل التكرم والتفضل منه سبحانه. على ما سبق بيانه.

(الأصل)

قال رحمه اللّه:

«ختم ونصيحة بخير»

«حيث فرغنا مما وعدنا، فلنقدم الكلام على نصيحة، وهي أن من نـظر بعين عقله في خلقـه، وشاهـد هذه الحِكم في بُنيتـه، يجب عليه أن يعرف غرض الخالق من خلقه بفضله، وأن لا يضيـع بتفريـطه وجهله، وإلا شقي شقاءً مبيناً، وخسر خسراناً عظيماً. وفقنـا اللّه وإياكم لسعـادة الدار الآخرة بمحمد وعترته الطاهرين».

أقول: ليس في هذا الختم ما يحتاج إلى شرح.

وقد كتب في آخر ما ذكر أعلاه ما يلي:

«تمت الـرسالـة النصيريـة بقلم العبد الفقـير إلى اللّه تعـالى، حسن بن محمد بن حسن المعروف والده بطلايع عفا اللّه عنه، عشية الثلاثاء أول جماد الآخر سنة تسع مايـة وواحدة، والحمـد للّه وحده وصـلى اللّه على من لا نبي بعده».

أقول: وقع الفراغ من وضع مسودة هذا الشـرح على رسـالة الفصـول النصيرية لامام الفلاسفة والرياضيين نصير الدين الطوسي على يد عبده الفقـير إليه تعالى، عبد اللّه ابن العلامة الورع الصالح الشيخ محمد علي ابن الشيخ يحيى نعمة العاملي، يوم الاثنـين الواقـع في السادس من شهـر ربيع الثـاني من سنة ألف وثلاثماية وست وتسعين هجرية على صاحبها آلاف التسليمات والتحية، وهـو الموافق للخـامس من شهر نيسـان سنة ألف وتسعمـايـة وست وسبعـين ميلادية.

وقـد فرغت من تبييض هذا الشـرح يـوم الجمعـة الـواقـع في التـاسـع والعشـرين من شهر رجب من سنـة ألف واربعمايـة وثلاث للهجـرة المـوافق للثالث عشر من شهر أيار من سنة ألف وتسعماية وثلاث وثمانين للميلاد.

أقـول: كتبت هـذا الشـرح في ظـروف صعبـة بسبب الحـرب الاهليـة الناشبة في لبنان والتي بدأت في ١٣/٤/ ١٩٧٥ بـين حزب الكتـائب الموارنـة

وأحلافها وبين الجهات الأُخرى من أحزاب لبنانية وفلسطينيين وغيرهم.

كتبت هذا الشرح في بلدتنا «حبوش» في وضعٍ يصرف المفكر عن تفكيره ويحول دون تأمله، وقد شملت الأحداث بما فيها من آلام وفجائع وفظائع كل لبنان تقريباً، وحل الدمار في أكثر المناطق، وقضى على الحياة الاقتصادية وأصابها بالشلل التام والخراب العام، وذهب ضحية هذه الفتنة ألوف القتلى وألوف الجرحى، وخلفت آلافاً من الايتام، وتمثلت فيها الوحشية المريعة في أبشع صورها، فقتل الابرياء على الهوية، وبرز فيها التمثيل بقطع الايدي والأرجل وشق البطون والقتل الجماعي وحرق الأحياء وما إلى ذلك من فضائح وفظائع تقشعر لها الأبدان، وإني أسأله سبحانه أن يمن علينا بلطفه ونعمته، ويكشف هذه الغمة عن أهل طاعته المؤمنين أنه سميع مجيب بحق نبينا وسيدنا محمد وأهل بيته الطاهرين.

«مواضيع الكتاب»

صدر للمؤلف

١ ـ سياسة الخلفاء الراشدين في الموازين النفسية.
٢ ـ الأدب في ظل التشيع طبعة ثانية.
٣ ـ هشام بن الحكم طبعة ثانية.
٤ ـ فلاسفة الشيعة.
٥ ـ مصادر نهج البلاغة.
٦ ـ عقيدتنا طبعة ثانية.
٧ ـ دليل القضاء الجعفري.
٨ ـ روح التشيع.
٩ ـ كنز الفوائد للعلامة الكراجكي ـ تحقيق وتعليق.

وله كتب لم تصدر:

١ ـ ملحق أمل الآمل في تراجم علماء جبل عامل.
٢ ـ الغيب وأنباء المستقبل في الإسلام.
٣ ـ اللئالي والصدف.